

التكاشف عن المحصول في علم الأصول

تأليف
أبي عبد الله محمد بن محمود بن عبّاد
العجلي الأصفهاني
المتوفى سنة ٦٥٣ هـ

تحقيق وتعليق ودراسة
الشيخ عادل أحمد عبدالموجود
الشيخ علي محمد معوض

قدّمه
الأستاذ الدكتور محمد عبد الرحمن مندور

الجزء الرابع

منشورات
محمد علي بيضون
دار الكتب العلمية
بيروت - لبنان

جميع الحقوق محفوظة

جميع حقوق الملكية الادبية والفنية محفوظة لدار الكتب العلمية بيروت - لبنان ويحظر طبع أو تصوير أو ترجمة أو إعادة تفصيل الكتاب كاملاً أو مجزأً أو تسجيله على أشرطة كاسيت أو إدخاله على الكمبيوتر أو برمجته على أسطوانات ضوئية إلا بموافقة الناشر خطياً.

Copyright ©
All rights reserved

Exclusive rights by DAR al-KOTOB al-ILMIYAH Beirut - Lebanon. No part of this publication may be translated, reproduced, distributed in any form or by any means, or stored in a data base or retrieval system, without the prior written permission of the publisher.

الطبعة الأولى

١٤١٩ هـ - ١٩٩٨ م

دار الكتب العلمية

بيروت - لبنان

العنوان : رمل الطريف، شارع البحتري، بناية ملكارت
تلفون وفاكس : ٣٦٤٢٩٨ - ٣٦١١٣٥ - ٦٠٢١٣٣ (١ ٩٦١)
صندوق بريد : ٩٤٢٤ - ١١ بيروت - لبنان

DAR al-KOTOB al-ILMIYAH

Beirut - Lebanon

Address : Ramel al-Zarif, Bohtory st., Melkart bldg., 1st Floore.
Tel. & Fax : 00 (961 1) 60.21.33 - 36.61.35 - 36.43.98
P.O.Box : 11 - 9424 Beirut - Lebanon

ISBN 2-7451-2545-1



9 782745 125453



<http://www.al-ilmiyah.com.lb/>
e-mail : baydoun@dm.net.lb

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

النَّظَرُ الثَّالِثُ مِنَ الْقِسْمِ الثَّانِي مِنْ كِتَابِ الْأَوَامِرِ وَالنَّوَاهِي: فِي «الْمَأْمُورِ بِهِ»

وَفِيهِ مَسَائِلٌ:

قال المصنّف - رحمه الله - : المسألة الأولى:

يَجُوزُ وَرُودُ الْأَمْرِ بِمَا لَا يَقْدِرُ عَلَيْهِ الْمُكَلَّفُ عِنْدَنَا؛ خِلَافًا لِلْمُعْتَزِلَةِ، وَالغَزَالِيِّ مِنْهَا.
لَنَا وَجُوهٌ: الْأَوَّلُ: أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَمَرَ الْكَافِرَ بِالْإِيمَانِ، وَالْإِيمَانُ مِنْهُ مُحَالٌ؛ لِأَنَّهُ يُفْضَى
إِلَى انْقِلَابِ عِلْمِ اللَّهِ تَعَالَى جَهْلًا، وَالْجَهْلُ مُحَالٌ؛ وَالْمُقْضَى إِلَى الْمُحَالِ مُحَالٌ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن هذه المسألة مسألة عظيمة الشعب فيجب
على المحصل الاعتناء بتحقيقها وتحصيلها؛ فلنجر على عادتنا في نقل مذهب العلماء
فيها، ثم نشرع في شرح الدليل، وتقريره، وإيراد الأسئلة عليه [٧٧/أ]، والانفصال
عنها، فنقول:

قال إمام الحرمين في «الشمائل»: الذي مال إليه أكثر أجوبة شيخنا أبي الحسن
الأشعري - رضي الله عنه - والذي ارتضاه المحصلون من أصحابه: أن التكليف
بالمُحَالِ^(١) جائز عقلاً؛ وكذلك تكليف الشيء، مع تقدير المنع منه استمراراً.

(١) التكليف بما لا يطاق: حاصل ما في شرح المواقف، وأشار إليه الخياطي هو: أن ما لا يطاق على
ثلاث مراتب، الأولى: ما يمكن في نفسه لكن يمتنع من العبد لعلم الله تعالى بعدم وقوعه كإيمان
أبي لهب، وهي المرتبة الأولى من مراتب ما لا يطاق، فإن هذا مقدور للمكلف بالنظر إلى ذاته
وَمُتَمَنِّعٌ لَهُ بِالنَّظَرِ إِلَى عِلْمِ اللَّهِ تَعَالَى بِعَدَمِ وَقُوعِهِ، وَمَعْنَى كَوْنِهِ مَقْدُورًا أَنَّهُ يَجُوزُ تَعَلُّقُ الْقُدْرَةِ الْحَادِثَةِ
- أَيْ: قُدْرَةِ الْمُكَلَّفِ - بِهِ لَا أَنَّهُ مُتَعَلِّقُ الْقُدْرَةِ بِالْفِعْلِ؛ لِأَنَّ الْقُدْرَةَ الْحَادِثَةَ لَا تَتَعَلَّقُ بِمَعْنَى هَذَا
الْفِعْلِ؛ لِأَنَّ الْقُدْرَةَ الْحَادِثَةَ عِنْدَنَا مَعَ الْفِعْلِ لَا قَبْلَهُ فَلَا يَتَصَوَّرُ تَعَلُّقُهُ بِمَا لَمْ يَقَعْ. ثُمَّ إِنْ التَّكْلِيفُ
بِهَذَا الْخَالِ جَائِزٌ وَوَاقِعٌ اتِّفَاقًا وَلَا خِلَافَ فِيهِ لِلْمُعْتَزِلَةِ.

الثانية: ما يمكن في نفسه لكن يمتنع من العبد عادة؛ كخلق الأجسام وحمل الجبل والطيران إلى -

وقال فى بعض أجوبته: لا يسوغ تكليف المَحَال؛ كجمع الضدين، والإقدام على المأمور به مع استمرار المانع منه، ومع تحقيق العجز، ثم لم يصر فى منعه إلى التقييد الذى ادعته المعتزلة؛ فإن هذا الأصل باطل عندنا.

ثم الذين سوغوا تكليف المحال اختلفوا فى أن ذلك هل ورد الشرع به، أم لا؟:

فذهب ذاهبون: إلى أن الشرع ورد به؛ فإن الله أخبر أن أبا لهب من أهل النار، وأنه لا يؤمن، وكان مأموراً بأن يصدق الله تعالى فى خبره، ومن خبره أنه لا يصدق، وزعموا أنه كلف جمع الضدين، والإقدام على النقيضين.

قال شيخنا فى «الموجز»: لا ألزم الجواب عن تجويز ما سُئِلْتُ عنه، أو منعه. وآثر التوقف؛ فإن هذا مما لم تَقُمْ الدلالة على وجوب اعتقاده^(١).

ثم قال القاضى الباقلانى؛ تفرعاً على اختيار تجويز تكليف ما لا يُطَاق: ولا يستقيم تكليف الجمادات والموتى، وإنْ صَحَّ تكليف الحى الذى لا يتصور أن يعلم ما لا يطيقه، وليس من مذهبه امتناع القول للميت: «افعل»؛ كما أنه ليس من مذهبه امتناع القول

= السماء؛ وهذه المرتبة الوسطى من مراتب ما لا يطاق، والتكليف بهذا جائز عندنا وإن لم يقع كما دل عليه الاستقراء، وقوله تعالى: ﴿لَا يَكْفُلُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾، وما يتوهم من ظاهر بعض الآيات أنه تكليف بهذا المحال؛ كقوله تعالى: ﴿فَاتُوا بِسُورَةٍ مِّنْ مِّثْلِهِ﴾ فهو للتعجيز لا للتكليف. ومنعت المعتزلة جواز التكليف لكونه قبيحاً منه تعالى عقلاً عندهم كما فى الشاهد فإن من كلف الأعمى نقط المصاحف، والزمن المشى إلى أقصى البلاد عُدَّ سفيهاً وقبح ذلك فى بداهة العقول. والجواب أنه لا يقبح منه تعالى شيء، ولا يجب عليه؛ إذ يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، والمفهوم من كلام صاحب التوضيح أن مذهب الماتريدية هنا كمنذهب المعتزلة إلا أن عدم جوازه عند الماتريدية بناء على أنه لا يليق من حكمته وفضله. وعند المعتزلة بناء على أن الأصلح واجب على الله تعالى.

والثالثة: ما لا يمكن فى نفسه، أى: يتمتع لنفس مفهومه كجمع الضدين وقلب الحقائق، وهى المرتبة القصوى من مراتب ما لا يطاق، والتكليف به لا يقع ولا يجوز بالاتفاق. أما أنه لا يقع قط، وأما أنه لا يجوز فلا أن جواز التكليف فرع تصوره ولا يمكن تصوره، وفى شرح المواقف أن بعضاً منا قالوا بوقوع تصوره فما ذكره صاحب المواقف من أن جواز التكليف بالممتنع لذاته فرع تصوره يشعر بأن هؤلاء يجوزونه. ينظر البرهان ١/١٠٢، المنحول ص (٢٢)، المستصفى ١/٧٤، الإحكام للأمدى ١/١١٧، روضة الناظر ص (٢٣)، المسودة ص (٣٦)، تيسير التحرير ٢/٢٢٥، فواتح الرحموت ١/١١٢، الوصول إلى الأصول ١/٧٧، شرح العضد ٢/٦، المحلى على جمع الجوامع ١/١٧١.

للذى يعلم: «قم، واستصحب مع قيامك قعودك»؛ بل سر مذهبه: أنه أبدى سراً إلينا وقياساً فى التسمية؛ فلم يسم القول المعلق بالجمادات والموتى تكليفاً، وسماه تكليفاً إذا ارتبط بالذى يعلم.

وذهب بكر ابن أخت عبد الواحد: إلى أن الختم والطبع فى الأفتدة - مانع من الإخلاص والإيمان^(١)، ثم المطبوع على قلبه مأمور بالإيمان، وإن كان مصروفاً [ب/٧٧] عنه بالختم والطبع وهذا تصريح منه بتكليف ما لا يطأق.

وذهب عبد الواحد: إلى أن الطبع يمنع من الإخلاص دون الإيمان، والمطبوع على قلبه مأمور بالإيمان، غير مأمور بالإخلاص.

وقالت الكرامية: الختم على القلب والطبع - مانعان من التكليف.

وذهب فئة من معتزلة «بغداد»: إلى أن الله تعالى يصح منه أن يأمر بإيقاع فعل فى وقت، مع علمه بأن العبد سيمنع منه، وهؤلاء جوزوا الأمر بما علم الله تعالى نسخه.

وأما معتزلة «البصرة»: فقد زعموا: أن تكليف المحال معلوم نسخه بضرورة العقل غائباً وشاهداً.

ومنهج من يدعى نسخه شاهداً ضرورة، ثم يسند إليه نسخه غائباً^(٢)، ومنعوا تكليف المنوع القادر على منعه؛ بمثل ما منعوا به تكليف المحال.

قال إمام الحرمين: قال شيخى: إنَّ التكليف ينقسم إلى قسمين: أحدهما: تكليف طلب^(٣) واقتضاء. وثانيهما: تكليف تعجيز، وإنذار بحلول العقاب، ثم قال: ما جوزناه من تكليف المحال ليس باقتضاء، ويستحيل اقتضاء المحال.

وسبيل تمهيد القول فى ذلك: أن ما يصدر من التكليف من موافقة الأمر - لا يوجب ثواباً عقلاً، وما يصدر مخالفاً للأمر - لا يوجب عقاباً عقلاً، وسبيل إثابة الله تعالى عبده المطيع - كسبيل التفضل بالإنعام بدءاً من غير سبق طاعة، وسبيل معاقبة الله تعالى عبده العاصى كسبيل [إحلاله] على عبده عذاباً من غير مقارفة؛ فأفعال المكلفين - إذن - فى حكم الأمارات على موجب الوعد والوعيد. فإذا اتصل بالعبء

(١) فى «أ»: دون الإيمان.

(٢) فى «ج»: قبحه غائباً.

(٣) فى «ج»: طلب تكليف.

٦الكاشف عن المحصل

تكليف ما لا يطاق، ولم يكن الغرض اقتضاء - فإنما الغرض الإعلام بمُحلول العقاب، وأنه لا محيص له منه.

وإذا ارتبط التكليف بالممكن - لم يكن إعلامًا باستحقاق العقاب؛ إذ قد يوافق المكلف، أو يخالف.

قال إمام الحرمين [٧٨/١]: وفيه نظر؛ وذلك لأنه إن لم يثبت في العقل طلب في الحال، لزم مثل ذلك في تكليف من لا قدرة له على الفعل، وأن تعدد الطلب مع عدم القدرة في المقدور منه يضاهاى تقدير الطلب في الحال، والقاعد مأمور بالقيام بالمقدور من غير قدرة.

وتوضيح الحق في هذا: أن القدرة خلق الله تعالى؛ فكذلك المقدور، وكذلك قصد الفاعل وإرادته، فما وجه تحقيق الطلب فيما ليس بالطالب المكلف؟

قلت: ولئن ساغ تسمية ذلك طلبًا واقتضاء، ساغ ذلك في تكليف الحال، ويعتضد^(١) ذلك بركن عظيم من أصولنا؛ وهو: أنَّ التكليف الصادر ليس من شرط ثبوته كون المكلف مريدًا لوقوع المكلف به، وإنما يستحيل إرادة وقوع الحال.

وأما ما طلبه مع انتفاء إرادة إيقاعه - فلا استحالة فيه، هذا هو الخلاف في تجويز تكليف ما لا يطاق.

وأما وقوعه: فقد ذكرنا أنهم اختلفوا فيه: فقد صار الدهماء من الأمة: إلى أن ذلك لم يقع؛ وعليه جُلُّ الفقهاء^(٢) قاطبة، وصار كثير من المتكلمين إلى وقوعه.

ثم قال إمام الحرمين بعد نقل هذه المذاهب: والذي يجب أن يرتضى من طرف التحقيق في هذا المضيق^(٣) - أن يقال: أما الجمع بين النقيضين فلا؛ وذلك مما لا يثبت عندنا بطريق نقطع به، وإن كان الغرض من تناقض الأئمة تقدير ورود الأمر على وجه يستحيل وقوعه عليه، فجملة الشريعة كذلك، مع تيقن مصير الخلق إلى الله تعالى إذا لم يتعين^(٤) خلف القدرة.

(١) في «أ»: ويعضد.

(٢) في «أ»: جواب الفقهاء.

(٣) في «ب»: الفصل.

(٤) في «أ»: يتيقن.

قال الغزالي في «المستصفى»^(١): ذهب قوم: إلى أن كون المكلف به ممكن الحدوث ليس شرطاً للتكليف، بل يَجُوزُ التكليف بما لا يُطاقُ، والأمر بالجمع بين الضدين، وقلب الأجناس، وإعدام العديم^(٢)، وإيجاد الموجود؛ وهو المنسوب إلى أبى الحسن الأشعري؛ وهو [٧٨/ب] لازم على مذهبه من وجهين:

أحدهما: أن العقائد عندة غير قادر على القيام إلى الصلاة؛ لأن الاستطاعة عنده مع الفعل، وإنما يكون مأموراً قبله.

الثاني: أن القُدْرَةَ الحادثة لا تأثير لها في إيجاد المَقْدُورِ، بل أفعالنا حادثة بقدره الله - تعالى، [واختراعه]، وكل عبد فهو مأمور بفعل الغير، ثم قال: والمختار: استحالة التكليف بالمَحَال.

قال صاحب «الإحكام»: اعلم: أن مَنْ وافقوا الأشعري في تجويز التكليف بالمحال - اختلفوا في وقوعه نفيًا وإثباتًا:

فوافقه على القول بالنفي بعض الأصحاب؛ وهو: مَذْهَبُ المعتزلة البغداديين، وأجمع الكل على جواز التكليف بما علم الله أنه لا يكون عقلاً، وعلم وقوعه شرعاً؛ كالتكليف بالإيمان لمن علم الله أنه لا يؤمن؛ كأبى جهل؛ خلافاً لبعض الثنوية.

والمختار: امتناع التكليف بالمَحَالِ لذاته، وجوازه في الممتنع بغيره؛ وإليه ميل الغزالي. واختار ابن الحاجب^(٣) منع التكليف بالمستحيل.

واختار صاحب «التنقيح»: جواز التكليف بالمحال، لا وقوعه.

هذا هو الكلام في نقل مذاهب العلماء العقلاء في هذه المسألة.

واعلم: أن المصنف احتجَّ على صِحَّةِ مذهبه بوجوه:

الأول: أن الله تعالى أمر الكافر بالإيمان، وإيمان الكافر مُحَال؛ فقد أمر بالمَحَالِ؛ وهو المطلوب.

يَبَيِّنُ المقدمة الأولى: أن الكافر المستمر كفره من حين البلوغ إلى الموت - مأمور بالإيمان إجمالاً.

بيان المقدمة الثانية: أن إيمانه يفرض إلى انقلاب علم الله تعالى جهلاً؛ لأنه لما

(١) ينظر المستصفى (١/٨٦).

(٢) في أو: القديم.

(٣) ينظر مختصر المنتهى (٢/١٢).

كان متعلق العلم هو الكفر، ولم يحصل متعلقه لكان جهلاً؛ إذ لا معنى للجهل إلا ذلك، والجهل على الله - تعالى - محال؛ فيلزم أن يكون إيمانه مفضياً إلى المحال، والمفضى إلى المحال محال؛ فقد صحت المقدمة الثانية، ويلزم من ذلك وقوع التكليف بالمحال.

قال المصنف - رحمه الله [٧٩/أ] تعالى: - فَإِنْ قِيلَ: لَا نُسَلِّمُ: أَنَّ الْإِيمَانَ مِنَ الْكَافِرِ مُحَالٌ، وَلَا نُسَلِّمُ أَنَّ حُصُولَهُ يُفْضِي إِلَى انْقِلَابِ الْعِلْمِ جَهْلًا:

بَيَانُهُ: أَنَّ الْعِلْمَ يَتَعَلَّقُ بِالشَّيْءِ الْمَعْلُومِ؛ عَلَى مَا هُوَ بِهِ، فَإِنْ كَانَ الشَّيْءُ وَاقِعًا - تَعَلَّقَ الْعِلْمُ بِوُقُوعِهِ، وَإِنْ كَانَ غَيْرَ وَاقِعٍ - تَعَلَّقَ الْعِلْمُ بِلَا وَقُوعِهِ:

فَبِإِذَا فَرَضْتَ الْإِيمَانَ وَاقِعًا - لَزِمَ الْقَطْعُ: بِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى كَانَ فِي الْأَزَلِ عَالِمًا بِوُقُوعِهِ.

وَإِنْ فَرَضْتَهُ غَيْرَ وَاقِعٍ - لَزِمَ الْقَطْعُ: بِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى كَانَ فِي الْأَزَلِ عَالِمًا بِلَا وَقُوعِهِ.

فَفَرَضُ الْإِيمَانِ بَدَلًا مِنَ الْكُفْرِ - لَا يَقْتَضِي تَغْيِيرَ الْعِلْمِ؛ بَلْ يَقْتَضِي أَنْ يَكُونَ الْحَاصِلُ فِي الْأَزَلِ هُوَ الْعِلْمُ بِالْإِيمَانِ؛ بَدَلًا عَنِ الْعِلْمِ بِالْكَفْرِ؛ فَلِمَ قُلْتَ: إِنَّ ذَلِكَ مُحَالٌ؟!

سَلَّمْنَا: أَنَّ مَا ذَكَرْتَهُ يَقْتَضِي امْتِنَاعَ صُدُورِ الْإِيمَانِ مِنَ الْكَافِرِ؛ لَكِنَّهُ مُعَارَضٌ بِوُجُوهٍ دَالَّةٍ عَلَى أَنَّ الْإِيمَانَ فِي نَفْسِهِ مُمَكِّنُ الْوُجُودِ:

الْأَوَّلُ: أَنَّ الْإِيمَانَ كَانَ - فِي نَفْسِهِ - مُمَكِّنَ الْوُجُودِ، فَلَوْ انْقَلَبَ وَاجِبًا بِسَبَبِ الْعِلْمِ لَكَانَ الْعِلْمُ مُؤَثِّرًا فِي الْمَعْلُومِ؛ وَهُوَ مُحَالٌ؛ لِأَنَّ الْعِلْمَ يَتَّبِعُ الْمَعْلُومَ، وَلَا يُؤَثِّرُ فِيهِ.

الثَّانِي: لَوْ كَانَ مَا عَلِمَ اللَّهُ تَعَالَى وَجُودَهُ - وَاجِبَ الْوُجُودِ، وَكُلُّ مَا عَلِمَ اللَّهُ تَعَالَى عَدَمَهُ - يَكُونُ وَاجِبَ الْعَدَمِ - لَزِمَ أَلَّا يَكُونَ اللَّهُ تَعَالَى قَادِرًا عَلَى إِجْحَادِ شَيْءٍ؛ لِأَنَّ الشَّيْءَ لَا يَنْفَكُ عَنِ أَنْ يُقَالَ: إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى عَلِمَ وَجُودَهُ، أَوْ عَلِمَ عَدَمَهُ:

وَعَلَى التَّغْيِيرَيْنِ: يَكُونُ وَاجِبًا، وَالوَاجِبُ لَا قُدْرَةَ عَلَيْهِ أَلْبَتَةً؛ فَلَزِمَ أَلَّا يَقْدِرَ اللَّهُ تَعَالَى عَلَى شَيْءٍ؛ تَعَالَى اللَّهُ عَنِ ذَلِكَ غُلُوبًا كَبِيرًا.

الثَّالِثُ: لَوْ كَانَ مَا عَلِمَ اللَّهُ وَجُودَهُ وَاجِبَ الْوُجُودِ، وَمَا عَلِمَ عَدَمَهُ يَكُونُ وَاجِبَ الْعَدَمِ - لَزِمَ أَلَّا يَكُونَ لَنَا اخْتِيَارٌ فِي فِعْلِ شَيْءٍ أَصْلًا، وَأَنْ تَكُونَ حَرَكَاتُنَا بِمَنْزِلَةِ تَحْرِيكِ الرِّيحِ لِلْأَشْحَارِ؛ مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ لَا يَكُونُ بِاخْتِيَارِنَا؛ لَكِنَّا نَعْلَمُ بِالضَّرُورَةِ:

أَنَّ ذَلِكَ بَاطِلٌ؛ لِأَنَّا نُدْرِكُ تَفَرُّقَهُ ضَرُورِيَّةً بَيْنَ الْحَرَكَاتِ الْحَيَوَانِيَّةِ الْإِخْتِيَارِيَّةِ، وَالْجَمَادِيَّةِ الْإِضْطِرَّارِيَّةِ.

الرَّابِعُ: أَنَّهُ لَوْ كَانَ كَذَلِكَ - لَكَانَ الْعَالَمُ وَاجِبَ الْوُجُودِ؛ فِي الْوَقْتِ الَّذِي عَلِمَ اللَّهُ تَعَالَى وَقُوعَهُ فِيهِ، وَالْوَاجِبُ يَسْتَعْنِي عَنِ الْمُؤَثَّرِ؛ فَلِئَلَّا اسْتِغْنَاءَ حَدُوثِهِ عَنِ الْمُؤَثَّرِ؛ فَلِئَلَّا يَفْتَقِرَ حَدُوثُ الْعَالَمِ، وَلَا شَيْءٍ مِنَ الْأَشْيَاءِ إِلَى الْقَادِرِ الْمُخْتَارِ، وَذَلِكَ كُفْرٌ.

الخَامِسُ: أَنَّ تَعْلُقَ الْعِلْمِ بِهِ: إِمَّا أَنْ يَكُونَ سَبَبًا لَوْجُوبِهِ، أَوْ لَا يَكُونَ:

فَإِنْ كَانَ سَبَبًا لَوْجُوبِهِ - لَزِمَ أَنْ يَكُونَ الْعِلْمُ قُدْرَةً وَإِرَادَةً؛ لِأَنَّهُ لَا مَعْنَى لِلْقُدْرَةِ وَالْإِرَادَةِ إِلَّا الْأَمْرُ الَّذِي بِإِغْتِيَارِهِ يَتَرَجَّحُ الْوُجُودُ عَلَى الْعَدَمِ؛ فَبِذَا كَانَ الْعِلْمُ كَذَلِكَ - صَارَ الْعِلْمُ عَيْنَ الْقُدْرَةِ وَالْإِرَادَةِ؛ وَذَلِكَ مُحَالٌ؛ لِأَنَّهُ يَقْتَضِي قَلْبَ الْحَقَائِقِ؛ وَهُوَ غَيْرُ مَعْقُولٍ.

وَأِنْ لَمْ يَكُنِ الْعِلْمُ سَبَبًا لَوْجُوبِ الْمَعْلُومِ - فَقَدْ سَقَطَ مَا ذَكَرْتُمُوهُ مِنَ الدَّلَالَةِ؛ لِأَنَّهُ مَبْنِيٌّ عَلَى أَنَّ الْمَعْلُومَ صَارَ وَاجِبَ الْوُقُوعِ عِنْدَ تَعْلُقِ الْعِلْمِ بِهِ؛ فَبِذَا بَطُلَ ذَلِكَ - بَطُلَ دَلِيلُكُمْ.

سَلَّمْنَا أَنَّ مَا ذَكَرْتُمُوهُ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْإِيمَانَ مُحَالٌ مِنَ الْكَافِرِ؛ لَكِنَّ امْتِنَاعَهُ لَيْسَ لِذَاتِهِ؛ بَلْ بِالنَّظَرِ إِلَى عِلْمِ اللَّهِ تَعَالَى؛ فَلِمَ قُلْتُمْ: إِنَّ مَا يَكُونُ مُحَالًا لِذَاتِهِ، فَإِنَّهُ يَجُوزُ وَرُودُ الْأَمْرِ بِهِ ؟!

سَلَّمْنَا أَنَّ مَا ذَكَرْتُمُوهُ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْأَمْرَ بِالْمُحَالِ وَاقِعٌ؛ لَكِنَّهُ يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ لَا تَكْلِيفَ إِلَّا وَهُوَ تَكْلِيفٌ بِمَا لَا يُطَاقُ؛ وَذَلِكَ لِأَنَّ الشَّيْءَ : إِنْ كَانَ مَعْلُومَ الْعَدَمِ ، كَانَ الْأَمْرُ بِالْإِثْبَانِ بِهِ أَمْرًا بِإِيقَاعِ الْمُتَعَيَّنِ، وَإِنْ كَانَ مَعْلُومَ الْوُجُودِ - كَانَ وَاجِبَ الْوُجُودِ، وَمَا كَانَ وَاجِبَ الْوُجُودِ: لَا يَكُونُ لِقُدْرَةِ الْقَادِرِ الْأَجْنَبِيِّ وَإِخْتِيَارِهِ فِيهِ أَثَرٌ؛ فَيَكُونُ التَّكْلِيفُ بِهِ - أَيْضًا - تَكْلِيفًا بِمَا لَا يُطَاقُ.

فَبَيَّنْتُ: أَنَّ مَا ذَكَرْتُمُوهُ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ التَّكْلِيفَ - بِأَسْرَها - تَكْلِيفٌ بِمَا لَا يُطَاقُ، وَإِنْ أَحَدًا مِنَ الْعُقَلَاءِ لَمْ يَقُلْ بِذَلِكَ؛ فَإِنَّ بَعْضَ النَّاسِ أَحَالَهُ عَقْلًا، وَبَعْضُهُمْ جَوَزهَ، وَلَمْ يَقُلْ أَحَدٌ: بِأَنَّهُ يَمْتَنِعُ وَرُودُ التَّكْلِيفِ إِلَّا بِمَا لَا يُطَاقُ؛ فَمَا هُوَ نَتِيجَةُ هَذَا الدَّلِيلِ لَا تَقُولُونَ بِهِ، وَمَا تَقُولُونَ بِهِ لَا يُنْتِجُهُ هَذَا الدَّلِيلُ؛ فَيَكُونُ سَاقِطًا.

سَلَمْنَا أَنَّ مَا ذَكَّرْتُمُوهُ يَدُلُّ عَلَى قَوْلِكُمْ؛ وَلَكِنَّهُ مُعَارَضٌ بِالنَّصِّ وَالْمَقُولِ:

أَمَّا النَّصُّ - فَقَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿لَا يَكْلَفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]، وَقَوْلُهُ: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨]؛ وَأَيُّ حَرَجٍ فَوْقَ التَّكْلِيفِ بِمَا لَا يُطَاقُ؟!

وَأَمَّا الْمَقُولُ - فَمِنْ ثَلَاثَةِ أَوْجُهٍ:

الأوَّلُ: أَنَّ فِي الْمَشَاهِدِ: أَنَّ مَنْ كَلَّفَ الْأَعْمَى نَقْطَ الْمَصَاحِفِ، وَالزَّيْمَنَ الطَّيْرَانَ فِي الْهَوَاءِ - عُدَّ سَفِيهًا؛ تَعَالَى اللَّهُ عَنْ ذَلِكَ عُلُوًّا كَبِيرًا.

الثَّانِي: أَنَّ الْمَحَالَ غَيْرُ مُتَصَوِّرٍ، وَكُلُّ مَا لَا يَكُونُ مُتَصَوِّرًا لَا يَكُونُ مَأْمُورًا بِهِ؛ إِنَّمَا قُلْنَا: «إِنَّهُ غَيْرُ مُتَصَوِّرٍ؛ لِأَنَّ كُلَّ مُتَصَوِّرٍ مُتَمَيِّزٌ، وَكُلُّ مُتَمَيِّزٍ ثَابِتٌ؛ فَمَا لَا يَكُونُ ثَابِتًا - لَا يَكُونُ مُتَصَوِّرًا:

بَيَّانُ الثَّانِي: أَنَّ الَّذِي لَا يَكُونُ مُتَصَوِّرًا لَا يَكُونُ فِي الْعَقْلِ إِلَيْهِ إِشَارَةٌ، وَالْمَأْمُورُ بِهِ يَكُونُ فِي الْعَقْلِ إِلَيْهِ إِشَارَةٌ؛ وَالْجَمْعُ بَيْنَهُمَا مُتَنَاقِضٌ.

الثَّالِثُ: إِذَا جَوَزْتُمْ الْأَمْرَ بِالْمَحَالِ، فَلِمَ لَا تُجَوِّزُونَ أَمْرَ الْجَمَادَاتِ، وَبِعَقَّةِ الرُّسُلِ إِلَيْهَا، وَإِنْزَالَ الْكِتَابِ عَلَيْهَا؟!

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن المصنف أورد على الدليل المذكور أسئلة، فلنذكرها بتوجيهها، ثم نجيب عنها:

السؤال الأول: هو منع المقدمة القائلة: إن متعلق العلم واجب الحصول.

قوله: «لو لم يحصل، يلزم انقلاب العلم جهلاً»:

قلنا: لا نسلم؛ بل يكون الحاصل هو العلم بعدم الوقوع بدلاً عن العلم بالوقوع؛ وهذا لأن العلم بوقوع الشيء تبع لوقوعه، والعلم بلا وقوعه تبع للاقوعه؛ فأيهما فرض كان العلم تابعاً له؛ فلا يلزم انقلاب العلم جهلاً.

سلمنا ذلك، وما ذكرت - وإن دَلَّ على أن متعلق العلم واجب الحصول - ولكنه معارض بوجه:

الأول: أن الإيمان كان ممكناً لذاته، وكذلك الكفر، فلو كان متعلق العلم واجب الحصول، لكان العلم مؤثراً في العلوم؛ لأنه بحسب ذاته ممكن، وقد صار واجباً؛ نظراً

لما تعلق العلم به، واللازم باطل، وهو تأثير العلم؛ لأن العلم بوقوع الممكن تابع لوقوعه؛ فلا يكون مؤثراً في وقوعه، وإلا لتقدم على وقوعه، فلا يكون تابِعاً، والمفروض خلافه.

الثاني: أن متعلِّق العلم لو كان واجب الحصول، لكان ما علم الله وجوده كان واجب الحصول، وما علم الله عدمه كان واجب العدم جزئاً، وكل ممكن إما: واجب الدخول في الوجود، أو واجب اللادخول في الوجود، وكل ما هو واجب الوجود لا قدرة لأحد عليه؛ وكذلك ما هو واجب العدم؛ فلا قدرة لله تعالى على شيء، وذلك مُحَال بالبراهين الدالة على ثبوت قدرة الله تعالى.

الثالث: هو أنه لو كان متعلِّق العلم واجب الحصول، يلزم سلب الاختيار عن المكلفين، وأن تكون حركاتهم كحركات الأشجار؛ بعين ما ذكره من الدليل، واللازم باطل؛ لأننا ندرِك [٧٩/ب] تفرقة ضرورية بين حركاتنا، وبين حركات المرتعش.

الرابع: هو أنه لو كان كذلك، لكان العالم واجب الحصول في الوقت الذي علم الله حدوثه فيه بعين ما ذكرتم، ولو كان كذلك لاستغنى عن المؤثر؛ ضرورة أن كل ما هو واجب الحصول - فهو مستغنى عن المؤثر؛ لاستحالة احتياج الواجب حصوله إلى مؤثر يوجده ويحصله، ويلزم استغناء كل ممكن عن المؤثر بعين هذا. وكل ذلك باطل لما تقرر في علم الكلام؛ وهو افتقار الممكن إلى المؤثر.

الخامس: أن تعلق العلم إما: أن يكون سبباً لتحقيق وجوده أو لا: فإن لم يكن بطل ما ذكرتم، وهو: أن يكون [تعلق] العلم بالشئ إما: أن يكون سبباً لوجود المعلوم أو لا يكون، فإن كان سبباً لتحقيق وجوده، يلزم أن يكون العلم قدرة وإرادة إذ لا معنى للقدرة إلا ما يكون تعلقه به سبباً لوجوده، ويصير العلم إرادة بعين هذا؛ فيلزم انقلاب الحقائق؛ وذلك باطل.

سلمنا أن ما ذكرتم يدل على أن الإيمان من الكافر محال، لكن استحالة ليست لذاته بل نظراً إلى تعلق العلم بالكفر؛ فيلزم امتناعه لكفره؛ فيلزم أن يكون الكافر مأموراً بالمتنع لكفره؛ وذلك هو مَطْلُوبُكُمْ؛ فلم قلت: إنه يلزم من كون المتنع كفره مأموراً به: أن يكون المتنع لذاته مأموراً به؛ لا بد لهذا من دليل؟!!

سلمنا ذلك، ولكن دليلكم يقتضى أنه لا تكليف إلا وهو تكليف بالمَحَال؛ وهو باطل باتفاق العقلاء:

بيان الأول: أن دليلكم يقتضى أن متعلِّق العلم واجب الحصول، فإما: أن يكون علم الله تعالى صدور الفعل من المكلف، أو لا صدوره:

فإن كان الأول: كان الفعل واجب الصدور من العبد، وكل ما هو واجب الصدور من العبد، استحال أن يكون صادراً منه باختياره وقدرته؛ بمعنى: أنه يكون لقدرته واختياره فيه أثر بالضرورة.

وإن كان الثاني: كان ممتنع الصدور منه، وكل ما هو ممتنع الصدور منه، استحال أن يكون صادراً منه [٨٠/أ]؛ فضلاً عن أن يكون صادراً منه بقدرته واختياره.

لأن أفعال العبد إما واجبة الصدور منه، أو ممتنعة الصدور منه، فلا تكليف إلا [و] هو تكليف بالمحال؛ فيلزم من دليلكم أن تكون التكاليف بأثرها تكليفاً بالمحال؛ وهذا باطل باتفاق العقلاء؛ وذلك لأن منهم من جوزه عقلاً، ومنهم من قال باستحالة عقلاً؛ فالقول بكون التكاليف بأسرها تكليفاً بالمحال - قول لم يقل به أحد من العقلاء؛ فهو باطل، فإذا ما هو متجه دليلكم لا تقولون به، وما تقولون به فلا يتجه لدليلكم؛ فدليلكم باطل.

واعلم: أن هذه الأسئلة مادتها شيء واحد؛ وهو: أن متعلق العلم الإلهي واجب الحصول، وصورها مختلفة. وأما السؤال الأخير: فخارج عن المنع بالمعارضة، ولا توجيه له على هذا الاصطلاح أصلاً على ظاهره، وطريق توجيهه المعارضة، هو أن نقول:

ما ذكرت - وإن دلَّ على أن متعلق العلم واجب الحصول - ولكن معنا ما ينفيه؛ وذلك: لأنه لو كان كذلك، يلزم أن تكون التكاليف بأسرها تكليف ما لا يطابق؛ لأن متعلق العلم الإلهي إما: وجود الفعل، أو عدمه، وأما كان، يلزم التكليف بالمحال؛ على ما مر.

واعلم: أنه لما فرغ من المعارضة في المقدمة، عارض في حكم المسألة بوجوه؛ وهي ظاهرة في الأصل إلا الوجه الثاني والثالث؛ فنقول:

أما الوجه الثاني: ما ذكرت - وإن دلَّ على أن الأمر بالمحال جائز - ولكن معنا ما ينفيه؛ وذلك لأن المحال غير متصور، وكل ما هو غير متصور فهو غير مأمور به؛ فالمحال غير مأمور به.

بيِّن الصُّغرى: أن كل متصور متميز عن غيره، وكل ما هو متميز فهو ثابت؛ فكل متصور ثابت.

أما أن كل متصور متميز فهو ظاهر، وأما أن كل متميز ثابت، فلأن كل متميز قام به التمييز، ويستحيل قيام التمييز بما لا بُتوت له أصلاً؛ وإذا ثبت ذلك، لزم أن كل متصور فهو ثابت؛ فينعكس بعكس [٨٠/ب] النقيض؛ على رأى المصنف.

وقولنا: كل ما هو ليس بثابت فهو ليس بمتصور، والمحال ليس بثابت؛ فهو ليس بمتصور؛ فثبت أن: المحال ليس بمتصور، وكل مأمور به فهو غير متصور؛ لاستحالة الأمر بالشيء بدون تصوره.

ينتج من الشكل الثاني: أن المحال غير مأمور به، وهو المطلوب. هذا شرح الوجه الثاني من المعقول.

أما الوجه الثالث: فتقريره: أن نقول: لو جاز الأمر بالمحال، لجاز أمر الجمادات؛ لأن استحالة الامتثال ليس بمانع لوجوده في الأمر بالمحال، والله الأمر على الإضلاق؛ ويلزم من ذلك: صدق الملازمة، واللازم منتفٍ؛ فينتفى الملزوم.

وقد تكلفنا توجيه الوجه الرابع، وأما الوجه الذي ذكره المصنف في الأصول في الأصل فلا توجيه له.

قال المصنف - رحمه الله تعالى - : «وَالْجَوَابُ: قَوْلُهُ: «إِذَا فَرَضْنَا الْإِيمَانَ بَدَلًا عَنِ الْكُفْرِ كَانَ الْمُوجُودُ فِي الْأَزْلِ هُوَ الْعِلْمُ بِالْإِيمَانِ؛ بَدَلًا عَنِ الْعِلْمِ بِالْكُفْرِ»:

قُلْنَا: نَحْنُ، وَإِنْ لَمْ نَعْلَمْ أَنَّ عِلْمَ اللَّهِ تَعَالَى - فِي الْأَزْلِ - تَعَلَّقَ بِإِيمَانٍ زَيْدٍ، أَوْ بِكُفْرِهِ - لَكِنَّا نَعْلَمُ أَنَّ عِلْمَهُ تَعَلَّقَ بِأَحَدِهِمَا عَلَى التَّعْيِينِ، وَذَلِكَ الْعِلْمُ كَانَ حَاصِلًا فِي الْأَزْلِ؛ فَتَقُولُ: لَوْ لَمْ يَحْصُلْ مُتَعَلِّقُ ذَلِكَ الْعِلْمِ لَزِمَ انْقِلَابُ ذَلِكَ الْعِلْمِ جَهْلًا فِي الْمَاضِي، وَهُوَ مُحَالٌ مِنْ وَجْهَيْنِ:

أَحَدُهُمَا: امْتِنَاعُ الْجَهْلِ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى.

وَالثَّانِي: أَنَّ تَغْيِيرَ الشَّيْءِ - فِي الْمَاضِي - مُحَالٌ.

قَوْلُهُ «الْعِلْمُ غَيْرُ مُؤَثَّرٍ»:

قُلْنَا: اللَّازِمُ مِنْ دَلِيلِنَا: حُصُولُ الْوُجُوبِ عِنْدَ تَعَلُّقِ الْعِلْمِ؛ فَأَمَّا أَنَّ ذَلِكَ الْوُجُوبَ بِهِ أَوْ بغيرِهِ - فَذَلِكَ غَيْرُ لَازِمٍ.

قَوْلُهُ: «لَزِمَ أَلَّا يَقْدِرَ اللَّهُ تَعَالَى عَلَى شَيْءٍ»:

قُلْنَا: قَدْ بَيَّنَّا أَنَّ الْعِلْمَ بِالْوُقُوعِ يَتَّبِعُ الْوُقُوعَ الَّذِي هُوَ تَبَعُ الْإِرَادَةِ وَالْقُدْرَةِ؛ فَامْتَنَعَ أَنْ يَكُونَ الْفَرْعُ مَانِعًا مِنَ الْأَصْلِ؛ بَلْ تَعَلَّقَ عِلْمُهُ بِهِ عَلَى الْوَجْهِ الْمَخْصُوصِ -: يَكْشِفُ عَنْ أَنَّ قُدْرَتَهُ وَإِرَادَتَهُ تَعَلَّقَتَا بِهِ عَلَى ذَلِكَ الْوَجْهِ.

قَوْلُهُ: «يَلْزَمُ الْجَبَرُ»:

قُلْنَا: إِنَّ عَنِيتَ بِالْجَبَرِ: أَنَّ الْعَبْدَ لَا يَتِمَكَّنُ مِنْ شَيْءٍ عَلَى خِلَافِ عِلْمِ اللَّهِ تَعَالَى - فَلِمَ قُلْتَ: إِنَّهُ مُحَالٌ؟!

قَوْلُهُ: «يَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ الْعَالَمُ وَاجِبَ الْخُذُوثِ، حِينَ خُذُوهُ؛ فَيَسْتَغْنِي عَنِ الْقُدْرَةِ، وَالْإِرَادَةِ»:

قُلْنَا قَدْ بَيَّنَّا: أَنَّ الْعِلْمَ بِالْوُقُوعِ تَبِعَ الْوُقُوعِ، الَّذِي هُوَ تَبِعُ الْقُدْرَةِ وَالْإِرَادَةِ؛ وَالْفَرْعُ لَا يَسْتَغْنِي عَنِ الْأَصْلِ.

قَوْلُهُ: «إِنَّ الْعِلْمَ: إِمَّا أَنْ يَكُونَ سَبَبًا لِلْوُجُوبِ، أَوْ لَا يَكُونَ»:

قُلْنَا: نَحْتَارُ أَنَّهُ لَيْسَ سَبَبًا لِلْوُجُوبِ؛ وَلَكِنْ نَقُولُ: إِنَّهُ يَكْشِفُ عَنِ الْوُجُوبِ، وَإِذَا كَانَ كَاشِفًا عَنِ الْوُجُوبِ - ظَهَرَ الْفَرْقُ.

قَوْلُهُ: «هَذَا لَا يَدُلُّ عَلَى جَوَازِ الْأَمْرِ بِالْجَمْعِ بَيْنَ الضَّدَّتَيْنِ»:

قُلْنَا: بَلْ يَدُلُّ؛ لِأَنَّ عِلْمَ اللَّهِ تَعَالَى بِعَدَمِ إِيْمَانِ زَيْدٍ - يُنَافِي وَجُودَ إِيْمَانِ زَيْدٍ؛ فَإِذَا أَمَرَهُ بِإِدْحَالِ الْإِيْمَانِ فِي الْوُجُودِ - حَالَ حُصُولِ الْعِلْمِ بِعَدَمِ الْإِيْمَانِ -: فَقَدْ كَلَفَهُ بِالْجَمْعِ بَيْنَ الْمُتَنَافِيَيْنِ.

قَوْلُهُ: «هَذَا الدَّلِيلُ يَقْتَضِي أَنْ تَكُونَ التَّكَالِيفُ كُلُّهَا تَكْلِيفَ مَا لَا يُطَاقُ؛ وَذَلِكَ لَمْ يَقُلْ بِهِ أَحَدٌ»:

قُلْنَا: الدَّلَائِلُ الْقَطْعِيَّةُ الْعَقْلِيَّةُ - لَا تُدْفَعُ بِأَمْثَالِ هَذِهِ الدَّوَافِعِ.

أَمَّا الْآيَةُ - فَهِيَ مُعَارَضَةٌ بِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ﴾ [البقرة: ٢٨٦]، وَلَئِنْكَ قَدْ عَلِمْتَ: أَنَّ الْقَوَاطِعَ الْعَقْلِيَّةُ لَا تُعَارِضُهَا الظُّوَاهِرُ النَّقْلِيَّةُ؛ بَلْ تَعْلَمُ: أَنَّ تِلْكَ الظُّوَاهِرَ مُؤَوَّلَةٌ؛ وَلَا حَاجَةَ إِلَى تَعْيِينِ تَأْوِيلِهَا. قَوْلُهُ: «إِنَّهُ عَبَثٌ»:

قُلْنَا: إِنَّ عَنِيتَ بِكَوْنِهِ «عَبَثًا»: خُلُوهُ عَنِ مَصْلَحَةِ الْعَبْدِ؛ فَلِمَ قُلْتَ: إِنَّ هَذَا مُحَالٌ؟!

قَوْلُهُ: «الْمَحَالُّ غَيْرُ مُتَصَوِّرٍ»:

قُلْنَا: لَوْ لَمْ يَكُنْ مُتَصَوِّرًا - لَأَمْتَنَعَ الْحُكْمُ عَلَيْهِ بِالْإِمْتِنَاعِ؛ لِمَا أَنَّ التَّصْدِيقَ مُوقُوفٌ عَلَى التَّصَوُّرِ، وَلَآنَا نُمَيِّزُ بَيْنَ الْمَفْهُومِ مِنْ قَوْلِنَا: «الْوَاحِدُ نِصْفُ الْإِثْنَيْنِ»،

وَالْمَفْهُومِ مِنْ قَوْلِنَا: «الْوُجُودُ وَالْعَدَمُ يَجْتَمِعَانِ»؛ وَلَوْلَا تَصَوُّرُ هَذَيْنِ الْمَفْهُومَيْنِ - لَامْتَنَعَ التَّمْيِيزُ.

قَوْلُهُ: «لَمْ لَا يَحْزُرُ أَمْرُ الْجَمَادِ؟»:

قُلْنَا: حَاصِلُ الْأَمْرِ بِالْمَحَالِ عِنْدَنَا هُوَ: الْإِعْلَامُ بِنُزُولِ الْعِقَابِ؛ وَذَلِكَ لَا يَتَصَوَّرُ إِلَّا فِي حَقِّ الْفَاهِمِ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أنه أجاب المصنف عن قوله: «لا نسلم أنه لو لم يحصل متعلق العلم، يلزم انقلاب العلم جهلاً، وإنما يلزم ذلك: أن لو كان التقدير حصول الإيمان بكون الحاصل في الأزل هو العلم بعدم الإيمان؛ وذلك ممنوع، بل يكون الحاصل في الأزل هو العلم بالإيمان بدلاً عن العلم بعدم الإيمان»؛ بأننا لا نسلم^(١) تعلق العلم في الأزل بإيمان زيد، بل نسلم^(٢) أن علم الله - تعالى - في الأزل متعلق: إما بإيمان زيد على التعيين، أو بكفره على التعيين، وما هو متعلق علمه من الإيمان والكفر - فهو واجب الحصول؛ لأنه لو لم يحصل يلزم انقلاب العلم جهلاً في الماضي؛ وهو مُحَالٌ لوجهين:

أحدهما: استحالة الجهل على الله تعالى.

الثاني: استحالة تغيير الماضي عما كان عليه في الماضي.

ومعناه: أن الشيء إذا كان [أ/٨١] في الماضي من الزمان على صفة من الوجود والعدم - فمن المحال تغييره الآن عما كان عليه؛ بمعنى: أنه انقضى ذلك الزمان وهو على تلك الصفة؛ فلا يمكن أن يقال: ما كان في ذلك الزمان وهو على تلك الصفة.

هذا جواب المصنف عن ذلك المنع، وهو لا يدفعه، بل المنع باق بحاله؛ وذلك لأننا نقول: لا نسلم أنه لو لم يحصل متعلق العلم، يلزم انقلاب العلم جهلاً؛ وإنما يلزم ذلك أن لو بقي كونه متعلق العلم بتقدير عدم حصوله، بل بتقدير عدم حصوله يكون متعلق العلم ما هو الحاصل الآن.

ويمكن أن يُجاب عنه: بأننا نفرض الكلام فيما إذا تعلق علم الله - تعالى - في الأزل بكفر زيد من حين البلوغ إلى انقضاء أجله تعلقاً مستمراً، فلو لم يحصل متعلق

(١) في أ، ب: إما لا نعلم.

(٢) في و، ب: نعلم.

هذا العلم، فإما: أن يكون مع استمرار العلم بتعلقه، أو لا مع استمراره، لا سبيل إلى الأول، وإلا يلزم انقلاب العلم جهلاً؛ وذلك مُحال، ولا سبيل إلى الثاني، وإلا يلزم ارتفاع الواقع؛ وذلك محال، وعلى هذا لا يتوجه ذلك الإشكال، وهذا توجيه حسن لتلك القاعدة؛ فلتعلم ذلك.

وإذا تقررت هذه المقدمة، فنقول: إيمان الشخص المذكور يفضى إلى أحد المحالين المذكورين، والمفضى إلى المُحال مُحال؛ فإيمانه محال، وقد كلف به؛ فيلزم التكليف بالمحال. هذا غاية ما ينتهي إليه القدر فى^(١) تقرير هذا الكلام، وفيه نظر وبيان: أن الدعوى أن إيمانه^(٢) مع أحد الأمرين؛ وهو إما: استمرار ذلك العلم، أو مع عدم استمراره - يفضى إلى المُحال، ولا يلزم من كون المجموع^(٣) مفضياً إلى المحال أن يكون جزء منه معين مفضياً إلى المحال، وهذا ظاهر غاية الظهور؛ فلا يتم الدليل على المدعى.

واعلم: أن ههنا طريقة أخرى؛ وهى أن نقول: لما تعلق علم الله - تعالى - بكفر زيد مثلاً فى وقت بعينه - استحال أن يتعلّق علمه بإيمانه فى ذلك الوقت؛ إذ لو تعلق علمه [ب/٨١] بهما فى ذلك الوقت، وحصولهما فى ذلك الوقت محال - يلزم تعلّق علمه؛ بأن المستحيل لذاته سيدخل فى الوجود؛ وهو محال.

وإذا لم يتعلّق علمه بإيمانه، فلو كلفه زيد، يلزم أن يكون مكلفاً؛ بأن يفعل ما لم يعلمه الله، وفعل ما لم يتعلّق به علم الله تعالى مُحال؛ فيلزم التكليف بالمحال؛ وهذا أيضاً ضعيف؛ لأن فعل ما لم يتعلّق علم الله - تعالى - به: إنما يستحيل إذا بقى ذلك العلم مستمراً مع تعلقه، وأما إذا قيل: «إنه لم يفعل تعلق علمه بتركه» يرد عليه عين ذلك الإشكال.

فإن قيل: متعلّق العلم الإلهى المستمر تعلقه - واجب الحُصول، وإلا يلزم الجهل؛ وهو على الله مُحال، وإذا وجب حصول متعلق العلم، وقد فرضنا المتعلق - وهو كفر زيد - فلو كلف بالإيمان كان تكليفاً بالمحال؛ وذلك لأن الكفر لما كان واجباً فى ذلك الزمان، فإيمانه مُستحيل فى ذلك الزمان؛ إذ لو كان ممكناً فى ذلك الزمان، لزم إمكان اجتماع الضدين؛ وهو محال، والمفضى إلى المُحال محال؛ فإيمانه محال، وقد كلف به.

قلنا: إيمانه مُحال؛ بالنظر إلى ذاته، أو محال؛ بالنظر إلى وجود الكفر فى المحلّ الأول؛ الأول ممنوع، والثانى مسلم، ولا نزاع فيه، وإنما النزاع فى الأول.

(١) فى «أ» ب: القدرة.

(٢) فى «ب»: تقرير هذا الدليل على أن إيمانه.

(٣) فى «ب»: أحد المجموعين.

أما قوله: «لو كان متعلّق العلم واجب الحصول، يلزم أن يكون العلم مؤثراً فى المعلوم؛ وذلك محال»:

قلنا: لا نسلم أنه يلزم ذلك؛ وذلك لأننا ندعى: أن تحقق العلم الأول ملزوم لحصول متعلّقه، ولا يلزم من كونه ملزوماً أن يكون مؤثراً فيه، وهذا القدر هو اللازم من دليلنا لا غير؛ وذلك لأننا قد قلنا عند تعلق العلم به: يجب حصول متعلّقه، ولم نقل: إنه يجب به، بل لم نتعرض لوجوبه به أو بغيره، وقد علم من القواعد الكلامية وجوبه بالقدرة، وتخصيصه بالإرادة.

أما قوله: «لو كان متعلق العلم واجب الحصول، يلزم سلب قدرة الله على شىء؛ وذلك [٨٢/أ] باطل»:

قلنا: نحن ندعى الملزومية لا غير، وما ذكرتم لا ينافي ملزوميته، وهذا القدر كافٍ فى الجواب، وهذا لأننا نقول: لو حصل العلم الأزلى المستمر تعلقه بشىء، لوجب ذلك الشىء، ولم نقل: لوجب به؛ حتى يلزم من الوجوب به الاستغناء عن القدرة والإرادة، والمصنف لم يكتف بهذا الجواب، بل زاد عليه؛ وقال: لا نسلم أنه لو وجب متعلق العلم، يلزم ألا يكون لله - تعالى - قدرة؛ وهذا لأن العلم تابع للقدرة؛ فلا يكون مانعاً منها.

بيان ذلك^(١): أنّ العلم بالشىء تبع لوجوده؛ لأن العلم يتعلّق بالمعلوم على ما هو به؛ فإن كان موجوداً، تعلق العلم بوجوده، وإن كان معدوماً، تعلق العلم بعدمه؛ فالعلم بالوجود تابع للوجود، والوجود الممكن تابع للقدرة والإرادة؛ فيلزم أن يكون العلم تابع التابع، وتابع التابع ليس مانعاً لذلك الشىء جزئاً، وإذا كان العلم تابعاً للقدرة لا يكون سالباً للقدرة مانعاً لها بالضرورة.

واعلم: أن هذا الجواب فيه بحث ونظر، وبيانه: بتقديم مقدمة؛ وهى: أن الناس اختلفوا فى علم الله - تعالى - فى الأزل بالحوادث:

فالذى اختاره المحققون من المتكلمين: أن الله - تعالى - عالم بالحوادث بأنها ستكون فى الوقت الفلانى بالحادث الفلانى.

وذهب هشام بن الحكم: إلى أن الله تعالى عالم فى الأزل الأشياء وحقائقها، وأما العلم بالأشخاص والحوادث: فهو محدث عند حدوثها فهو يعلمها عند حدوثها، ولا يتعلق علمه فى الأزل بأنها ستكون كذا فى وقت كذا.

وذهب أبو الحسين البصرى^(١): إلى أن ذات الباري - سبحانه - توجب العلم بالأشياء بشرط حصولها، فإذا وجدت تحقق الموجب للعلم بشرطه؛ فيلزم العلم به، فإذا عدم زال ذلك العلم، وحدث علم آخر متعلق بذلك الشيء على ما هو عليه وإن لم يتعين علم^(٢) الله تعالى.

والقائلون بأن [٨٢/ب] الله تعالى عالم بالحوادث قبل حدوثها؛ بمعنى: أنه يعلم أنها ستحدث - اختلفوا في أن العلم بأنه سيكون هل هو عين العلم بأنه كائن الآن عند تحققه، أم لا؟:

فالذي اختاره أبو الحسين البصرى: أنه ليس هو، بل هما علمان.

ثم احتج هشام على مذهبه: بأن الله لو كان عالماً في الأزل؛ بأن الأشياء ستكون، ومتعلق علم الله تعالى واجب الحصول - يلزم وجود اخوات في الوقت الذي علم الله تعالى أنه سيكون، وإلا يلزم انقلاب علم الله جهلاً؛ وذلك محال؛ فيلزم ألا يكون لأحد من المخلوقين قدرة على شيء؛ لأن ما علم الله تعالى أنه سيوجد فهو واجب الدخول في الوجود، وأما ما علم الله أنه لا يوجد فهو واجب العدم، ويلزم منه ألا يكون لله قدرة على شيء؛ وذلك باطل، وهذه الشبهة لأبي الحسين اعترض بها المصنف على الدليل المذكور.

وأجاب عنها: بأن العلم تابع للمعلوم، وتابع الشيء لا يكون مانعاً منه، وهذا الجواب فيه نظر؛ لأن لقائل أن يقول: العلم التابع للمعلوم هو العلم بوقوع الشيء، وأما العلم بأنه سيكون. فلا نسلم أنه تابع لوجود الشيء، بل هو مستتب لوجوده؛ فقد فسد الجواب المذكور.

وأما نحن: فقد بينا أنه لا حاجة إلى هذا الجواب؛ فليتأمل الناظر هذا الموضع؛ فإنه محتاج إليه في الأصلين.

وأما قوله: «تعلق علمه على الوجه المخصوص يكشف عن أن قدرته وإرادته تعلقتا به على ذلك الوجه» - معناه: أنا إذا علمنا تعلق علمه بشيء ممكن، فذلك يدلُّنا على أن قدرته وإرادته تعلقتا به على ذلك الوجه.

وبيان ذلك: أن متعلق العلم الأزلي المستمر - واجب الحصول؛ كما بينا، وتعلق

(١) ينظر المعتمد (١/١١٥).

(٢) في «ب»: ما هو عليه والتزم بعين علم.

علمه به يكشف لنا عن وجوب حصوله، ووجوب حصول الممكن بدون تعلّق قدرته وإرادته محال؛ فوجوب الحصول يكشف لنا عن تعلّق قدرته وإرادته [٨٣/أ] به؛ ضرورة أن الممكن لا يدخل في الوجود بدون تعلّق قدرته وإرادته. محال بالبراهين الدالة؛ على أن كل ممكن يوجد فإثما يوجد بقدرته وإرادته؛ فقد اتضح أن: تعلّق العلم الأزلّي بحصول الممكن - يكشف عن تعلّق قدرته وإرادته به، وهذا مما يقرر أن العلم لا يقتضى سلب القدرة والإرادة؛ لا شاهدًا، ولا غائبًا.

أما قوله: «لو كان متعلّق العلم واجب الحصول، يلزم الجبر»:

قلنا: الجبر له تفسيران:

أحدهما: أن متعلّق العلم واجب الحصول؛ بمعنى: أنه يستحيل حصول شيء على خلاف علم الله تعالى.

وثانيهما: الجبر؛ بمعنى: أن الأفعال الصادرة من الإنسان - تجري مجرى حركات الجمادات؛ كالأشجار، وغير ذلك.

الأول هو: اختيار المصنّف؛ وهو قائل به.

والثاني هو: مذهب الجبرية الخُلص؛ وهو غير لازم من الدليل. وإذا ثبت ذلك، فنقول: استحالة الأول ممنوعة، بل ملزمة، ولزوم الثاني من الدليل ظاهر الفساد.

قوله: «يلزم أن يكون العالم واجب الحدوث بالضرورة... إلى آخره»:

قلنا: قد سبق الجواب عنه، وهو جواب عما يليه.

قوله: «هذا لا يدل على جواز الجمع بين النقيضين»^(١) - معناه: أن النزاع في أن التكليف بالمحال لذاته جائز، والمحال لغيره لا نزاع فيه، ودليلك يدل على الثاني دون الأول.

(١) قلنا: لا نسلم أنه كلفه الجمع بين الضدين؛ بل علم الله - تعالى - مانع من أحد الضدين، والأمر طالب للضد الآخر، فيبقى ذلك كالسيد إذا أمر عبده بالحركة، ومنعه منها؛ فإن العقلاء لا يقولون: إنه كلفه بالضدين، بل كلفه بأحدهما فقط ومنعه منه، وفرق بين أن يكون متعلّقه الضدين، وبين أن يكون متعلّقه أحدهما فقط، ومنعه منه كذلك، وإن كان مستدركًا لا يكون من جهة التكليف بالمحال، بل من جهة كون سبب العصيان كان من قبل السيد أنه منعه كما لو أمره بالسفر، ومنعه منه بعد ذلك لا يقول أحد: إنه كلفه بغير مقدور، بل بمقدور، والسيد سبب عوقه عن الطاعة.

أجاب المصنف عن هذا؛ بأن قال: بل يدل الدليل المذكور على محل النزاع؛ وذلك لأن علم الله - تعالى - المتعلق بعدم الإيمان الأزلي المستمر تعلقه - يلزمه عدم إيمان زيد، وإلا يلزم إما: الجهل، أو ارتفاع الواقع؛ على ما قررناه؛ وذلك محال، وكل ما يلزمه عدم الإيمان، فهو منافٍ للإيمان قطعاً؛ لأن المعنى بالنفائي: ما لا يجمع وجوده وجود الشيء؛ فالملزوم لعدم الإيمان مُنافٍ للإيمان.

وإذا ثبت أن العلم بعدم الإيمان منافٍ للإيمان [٨٣/ب]، وهو موجود ههنا بالفرض. فإذا أمره بالإيمان، فقد أمره بالجمع بين المتناقضين؛ وهو محال لذاته؛ فقد دَلَّ الدليل على محل النزاع. هذا ما قاله المصنف؛ وفيه نظر:

وذلك: لأننا لا نسلم أنه أمره بالجمع بين المتناقضين، بل أمره بالإيمان؛ وهو ممكن لذاته. غاية ما في الباب: أنه أمره به مع عدم تعلق علمه بالإيمان؛ أو مع علمه بعدم الإيمان؛ وذلك المأمور به لو دخل في الوجود، يلزمه الجمع بين المتناقضين؛ فلم قلت: إنه يكون ذلك أمراً بالجمع بين المتناقضين؟ وظاهر أنه ليس كذلك؛ لأن محل الخلاف: أنه هل يجوز أن يقول الشارع قولاً نفسائياً: «اجمع بين الضدين، أو بين النقيضين، أو ما شاكلهما من المستحيلات بالذات، أو بعبارة أخرى: أمره بالجمع بين المتناقضين، أو أمره بشيء يلزم من الإتيان به الجمع بين المتناقضين؟» - الأول [ممنوع] ^(١)، والثاني مسلم.

أما قوله: «ما ذكرتم يقتضي أن تكون التكليف بأسرها تكليفاً بما لا يُطاق»:

قلنا: نعم. أما قوله: «وذلك ما لم يقل به أحد»:

قلنا: ونحن نقول به، والقواطع العقلية لا تُترك ^(٢) بأمثال هذه المعارضات الضعيفة. والجواب عن الآية ظاهر في المتن.

أما قوله: «المحال غير متصور» - قلنا: لا نسلم، بل المحال له صورة ذهنية، ولهذا يُحكم عليها بعدم مطابقتها للخارج ولغيرها من الأحكام، والتصديق بدون تصور المحكوم عليه محال؛ لما بينا في المنطق أن التصور شرط التصديق، أو شطره؛ ولأننا نميز بين قولنا: «الواحد نصف الاثنين»، وبين قولنا: «الوجود والعدم يجتمعان» تمييزاً بديهيّاً؛ فنحكم على الأول بالصدق، وعلى الثاني بالكذب، ولولا أننا نتصور كل واحد من هذين المفهومين، وإلا لاستحال التمييز بينهما.

(١) سقط في «ب».

(٢) في «ب»: لا ترد.

واعلم: أن صاحب «الإحكام»^(١) قال: اجمع المتصور المحكوم بنفيه عن الضدين - إنما هو اجمع المعلوم بين المختلفات [٨٤/أ] التى ليست بمتضادة، ولا يلزم من تصوّره منفيًا عن الضدين - تصوّره ثابتًا لهما؛ وهو دقيق؛ فليتأمل.

وقيل: إن تصوّر اجتماع الضدين يتصور بشرائطه^(٢)؛ وذلك بأن يتصور مطلق اجمع بين السواد^(٣) والبياض، ثم يحكم العقل باستحالة ذلك اجمع بين هذين؛ والحق أن المحال له صورة ذهنية، وتلك الصورة الذهنية لا تطابق شيئًا فى الخارج؛ وهذا يمكننا أن نحكم على المحال بمقابلة الواجب لذاته، والممكن لذاته.

أما قوله: «لو جاز التكليف بالمحال، جاز أمر الجمادات»:

قلنا: ممنوع، ولا مدخل للقياس فى الأمور العقلية.

كيف وإنما نقول: المعنى بقولنا: «التكليف بالمحال» - هو: أنه يجوز من الله - تعالى - الأمر بالمحال لذاته، لا بمعنى: أن تصور الطاعة منافع لذلك، بل بمعنى: أنه يجوز من الله أن يأمر بأمر نعجز عنه قطعًا، وأنه متى أمرنا به، حصل الإعلام بنزول العقاب، ونزول العقاب إنما يتصور فى حقّ الفاهم دون الجمادات.

هذا هو جوابُ المصنف، وفيه نظر؛ لأنه يثول تفسير محل النزاع إلى مذهب الشيخ أبى محمد والد إمام الحرمين، وفيه الإشكال الذى أورده إمام الحرمين، وقد ذكرناه. وفيه إشكال آخر؛ وهو: أنه ليس هذا محل النزاع بين الأشاعرة والمعتزلة، والغزالي أيضًا لا يخالف القوم على هذا التفسير. وفيه إشكال آخر؛ وهو: أنه قد سبق أن الأمر النفساني هو الطلب النفساني، وقيام الطلب النفساني فى فصل الأمر بالمحال - محال؛ فإنه يستحيل أن يقوم بذات الأمر العالم باستحالة الشيء لذاته طلب إدخاله فى الوجود حقيقة، وهذه القضية وجدانية؛ فيلزم من هذا أيضًا استحالة قيام الطلب النفساني بذات الأمر؛ إذا كان الشيء مستحيلًا لغيره، والأمر [٨٤/ب] عالم باستحالته، ولا فرق بين المستحيل لذاته ولغيره مع استحالة وجودهما؛ فلا يتجه تحقق الطلب النفساني إلا فى قسم واحد من الممكنات^(٤) وهو الذى لا يمتنع لغيره؛ فتصور الطاعة والامتنال فى هذا القسم لا غير؛ فإن دَلَّ الدليل على وقوع التكليف بالأقسام الثلاثة - فلا خلاص إلا

(١) ينظر الإحكام ١٢٦/١.

(٢) فى «ب»: لشرائطه.

(٣) فى «ب»: والسواد.

(٤) فى «ب»: المركبات.

بالتفويض إلى الله أمر العباد، في الإشقاء والإسعاد، والتقريب والإبعاد، والله أعلم بالصواب.

تنبيه: واعلم: أنه يجوز التكليف بالممتنع لغيره، [لا] ^(١) لأن الطلب النفساني يتعلق به، بل للألصاف التي تتقدم؛ كتوطين ^(٢) النفس على الامتثال، والعزم، والنية، ورفع الشواغل والعوائق، وفيه بحث والله أعلم.

واعلم: أن صاحب «التلخيص» اعترض على هذا الدليل، وكذلك صاحب «التنقيح» بأسئلة، ولم يشتغل أحد بالجواب عنها؛ للظن ^(٣) بأنها أسئلة واقعة ^(٤) مفسدة للبراهين، وليس الأمر كذلك، فلا بد من التنبيه على الجواب؛ فنقول:

قال صاحب «التلخيص»: نستفسر المصنف، ونقول: ماذا يعني بقوله: «تكليف ما لا يُطاقُ جائز»؟

يعنى به: أن الله يأمر بما لا يقع لأسباب مقارنة مانعة من الإتيان به، أو يعنى به: أن الله قد يأمر المكلف بما يكون ممتنعاً لذاته امتناعاً ذاتياً؛ الأول مسلم، والثاني ممنوع، ونطالبه ^(٥) بالدليل على هذا؛ فإن جواز هذا يمنع أكثر قواعد الشرع.

ومع ذلك نقول: قوله: جاز عندنا، إن عني به نفسه - فذلك جائز، لكن الغزالي ليس منه، وأيضاً مخالفوه لم ينحصرُوا في المعتزلة، بل جل الفقهاء، وأقوى منازع له هو الشافعي، ولعل مراده الأشعري، ومن ينتمى إليه، ثم نقول: اختار في المسألة التي قبل هذه: أن الأمر بالشئ أمر بما لا يتم ذلك الشئ إلا به، وإنه يناقض القول بتكليف ما لا [٨٥/أ] يطاق؛ جواز أن يأمر الشرع بالصلاة، ويجعل الوضوء شرطاً له، وينهى عن الوضوء. ثم نقول: لم قلت: إن صدور الإيمان من الكافر مُحال؟

غايتي: أن يفرض ذلك في كافر مات ولم يؤمن.

قلنا: صدور الإيمان منه كان ممكناً لذاته.

قوله: «ما علم الله عدمه - يمتنع وقوعه»:

(١) سقط في «أ».

(٢) في «أ»: بتوطين.

(٣) في «ب»: فنقض.

(٤) في «ب»: أسئلة واهية.

(٥) في «ج»: وبطلانه.

قلنا: نعم، ولكن لا لكونه ممتنعاً لذاته، بل لكونه يمنع منه بسبب من خارج؛ ففعله ممكن لذاته، ممتنع لغيره.

فإن قلت: «لا فائدة فى تكليف الممتنع لغيره»^(١)، فإذا جاز التكليف بما لا فائدة فيه، جاز التكليف بالمحال أيضاً:

قلت: الجواب عن ذلك يتوقف على أسرار غامضة يعسر شَرْحُهَا بالتفصيل، ولكننا نشير إلى ذلك إشارة خفية، والمحقق لا يخفى عليه الرمز؛ فنقول: ما لا يكون امتناعه^(٢) لذاته، بل للغير - لا يبقى ذلك الامتناع أبد الآباد؛ لإمكان انفكاك ذلك الغير، واجتماع أسباب الوقوع فى بعض الأطوار والأزمان، ثم قد علمت أن المخاطب بالإيمان هو: الروح، فإن لم يحصل لها أسباب الإيمان فى بعض الأطوار والأزمان - لا يحصل القنوط واليأس عن ذلك بالكلية، بل غافر^(٣) الذنوب جميعاً يغفر الكفر والشرك من المشركين المسرفين على أنفسهم بإزالتهم، وإزالة أسبابهما؛ ومن جملة الأسباب: تكليفهم بالإيمان، ويعذبهم على تركه؛ إلى أن تزول عن النفس الرذيلة المانعة من وقوع الإيمان، ويحصل الإيمان على مقتضى الإمكان، وإجماع الأسباب، وقد فقد الإتيان فى التكليف بالمحال لذاته؛ فلهذا فَرَّقَ مَنْ اطلع على السَّرِّ بين البابين، وأنت تعلم الدليل الثانى والثالث من هذا القبيل. هذا اعتراض صاحب «التلخيص».

وأما صاحب «التنقيح» فقد قال: الكافر قادر على الإيمان والمعرفة والنظر، والآلة سليمة، والتيسير معهود [٨٥/ب]، والإمكان حاصل، وعلمه تعالى بأنه يتركه؛ بَغْيًا وعنادًا مع التمكن منه - لا يقبله مستحيلاً؛ فإن العلم لا يغير المَعْلُوم، وإذا كان من وصف [المعلوم]^(٤) أنه متروك عن اختيار؛ فلو علم مُحَالًا، لكان ذلك العلم جَهْلًا، ولكان علمه قبل حصول الكائنات مُوجِبًا وجوب المقدورات الواقعة، واستحالة المعلومات^(٥) الممكنة؛ وهو محال. هذا ما أورده صاحب «التنقيح».

واعترض بعضهم بكلمات أخرى واهية جدًا؛ فلنذكرها، ونبين وهْيَهَا وفسادها؛ فنقول: لا يقال: قوله: «يجوز ورود الأمر بما لا يقدر عليه المكلف»، لَمْ تُحَرِّزْ هذه العبارة محل النزاع: أن ما لا يقدر عليه المكلف - قد يكون معجزًا عنه متعذرًا عادة لا عقلاً؛

(١) فى وب: كفره.

(٢) فى وب: امتناعًا.

(٣) فى واء: غاقية.

(٤) سقط فى وب.

(٥) فى واء: للمعلومات.

كالطيران في الهواء؛ فإنه متعذر عادة ممكن عقلاً، وقد يكون متعزراً عقلاً ممكناً عادة، كمن علم الله - تعالى - عدم إيمانه؛ فإنه يستحيل وقوع الإيمان منه عقلاً لاستحالة خلاف المعلوم، وإذا سئل عنه أهل العادة، قالوا: يمكنه الإيمان؛ وكذلك جميع الطاعات المقدّر عدمها، والمخير عن عدمها، وقد يكون متعزراً عادة وعقلاً كاجتماع بين السواد والبياض؛ ومحل النزاع: إنما هو حيث يتعذر الفعل عادة كان معه التعذر العقلي أم لا، وهو قسمان: المتعذر عادة فقط، والمتعذر عادة وعقلاً.

أما المتعذر عادة فقط: فلا خلاف فيه، ويشهد على ذلك أن المعتزلة من أبعد الناس عن التكليف بالمتعذر؛ لقولهم بالحسن والقبح؛ ومع ذلك فقد أجمعوا معنا على أمور منها: أن الله - تعالى - كلف الثقلين بالإيمان.

منها: أن الله - تعالى - علم أن أكثرهم لا يؤمن، وأخير عنهم بذلك، بقوله تعالى: ﴿وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ﴾ [يوسف: ١٠٣].

ومنها: أن خلاف المعلوم محال وقوعه عقلاً، ومع تسليمهم هذه المقدمات، فقد قالوا بوقوع تكليف ما لا يطابق عقلاً، وإنما نازعوا في المتعذر عادة، كيف كان متعزراً عقلاً أم لا. هذا تلخيص محل النزاع [٨٦/أ]؛ وبه يظهر بطلان أكثر ما وقع في المسألة من الأدلة.

ثم نقول: قوله في الجواب: «وقوع العلم في الأزل يمنع من حصول ضد العلم»: قلنا: قد تقدم أن تعلّق العلم تابع للأمر؛ فلا ينافيه، ثم هذا مانع عقلي ولا نزاع فيه. قوله: «العلم يكشف هذا» - غير متجه، بل العلم مكشوف لا كاشف، وإنما الكاشف الواقع، فينظر العقل ما الواقع؛ فإن عصى زيد، علم أن علم الله متعلّق بعصيانه، وكذا قدرته وإرادته، وإن آمن بتعلّق العلم بإيمانه؛ فصار الواقع هو الكاشف عن تعلّق الصفات الربانية، والصفات مدلولة مكشوفة لا دالة كاشفة.

قوله: «المختار: أن العلم ليس سبباً لكنه يكشف عن سبب الوجوب»:

قلنا: ههنا مناقشتان^(١):

إحداهما: قولكم: «المختار»^(٢)؛ فإنه يشعر بأن بين العقلاء اختلافاً، وليس الأمر كذلك؛ لما علمت، وكيف يجوز أن يجوز عاقل انقلاب العلم جهلاً، وانقلاب الحقائق مطلقاً؟!

(١) في «ب»: قسمان.

(٢) في «ب»: لو سلم المختار.

وتأنيهما: قولكم: العلم يكشف عن الوجوب؛ فإنه قد تقدم أن العلم لا يكشف.

قوله: «إذا أمره بإدخال الإيمان فى الوجود، حالة حصول العلم بعدم الإيمان - فقد كلفه بالجمع بين الضدين»:

قلنا: لا نسلم أنه كلفه بالجمع بين الضدين، بل علم الله - تعالى - منع أحد الضدين، والآخر طالب للضد الآخر؛ فبقى ذلك كالسيد إذا أمر عبده بالحركة، ومنعه منها، ولأن العقلاء لا يقولون: إنه كلفه بالضدين، بل كلفه بأحدهما فقط، ومنعه منه. وفرق بين أن يكون متعلق التكليف بالضدين، وبين أن يكون متعلقاً بأحدهما فقط، ويمتنع من ذلك؛ فإن كان مستدركاً لا يكون من جهة المكلف بالمحال، بل من جهة أن سبب العصيان كان من جهة السيد؛ لأنه منعه منه؛ كما لو أمره بالسفر، ومنعه منه بعد ذلك - لا يقول أحد: إنه كلفه بغير مقدور، بل كلفه بمقدور، والسيد عوقبه عن الطاعة.

هذا هو [٨٦/ب] مجموع الأسئلة التى وردت على هذا الدليل، والكل مندفع.

أما الاستفسار: فجوابه: أن محل النزاع قد صرح به المصنف جواباً عن السؤال الذى أورده على نفسه، حيث قال: دليلكم وإن دلّ على أن التكليف بالمحال لغيره جائز - فلا يدل على جواز التكليف بالمحال لذاته.

وأجاب عنه؛ بأن قال: بل دليلنا يدل على ذلك، وبيانه: أن علم الله الأزلّى المستمر: تعلّق بـ كفر زيد مناف للإيمان، فإذا أمره بالإيمان فقد أمره بالجمع بين المتنافيين؛ وهو محال لذاته؛ فهذا تلخيص ما يدعيه المصنف دافعاً لسؤال الاستفسار. وأما المناقشة فى قوله «عندنا» - فمناقشة واردة؛ وذلك لأنه من الواضح البين أنه يريد به نفسه والأشاعرة الذين يعتقدون تجويز التكليف بالمحال.

وأما قوله: «اختياره فى هذه المسألة يناقض ما اختاره فى المسألة التى هى قبل هذه؛ وهى: أن الأمر بالشىء أمر بما لا يتم ذلك الشىء إلا به»:

قلنا: لا يناقض، بل غايته أنه فرّع تلك المسألة على أصل لا يعتقد صحته، وحاصله: أنه يقول: إذا سلم أن التكليف بالمحال لا يجوز، فالأمر بالشىء - أمرٌ بما لا يتم ذلك الشىء إلا به.

واحق: أنه إن لم يمكن تقرير تلك المسألة إلا بهذا الأصل - فمن لا يختار ذلك الأصل، ينبغى ألا يختار تلك المسألة، اللهم إلا أن يكون المقصود بيان صحة التفرع.

وأما قولهم: «صُدُّور الإيمان منه ممكن لذاته، والله يعلم أنه لا يقع إلا بكونه ممتنعاً لذاته»:

قلنا: فهذا الكلام يدل على أن هذا المعترض وغيره من المعترضين - لم ينتبهوا لوجه دلالة هذا الدليل على المدعى، وتوهموا أن المصنف يدعى أنه إذا تَعَلَّقَ علم الله تعالى بكفر زيد مثلاً - صار إيمانه ممتنعاً لذاته، والمصنف لم يدَّع ذلك.

بل نقول: علم الله تعالى المتعلق [أ/٨٧] بكفر زيد مثلاً - مُنافٍ لإيمانه؛ فإذا أمره بالإيمان، فقد أمره بالجمع بين المتنافيين، وهذا هو الدليل على المدعى، وبقية المقدمات المتقدمة إنما ذكرت^(١)؛ لانسياقتها إلى الجمع بين المتنافيين؛ فليتنبَّه الناظر في هذه المسألة لما ذكرناه؛ فإن هؤلاء الذين اعترضوا على المصنف - غفلوا عن هذا الموضع؛ ولهذا وقعوا في هذه الأسئلة.

وأما أجواب عما أورده على نفسه من كون هذا التكليف لا فائدة فيه، وأن الجواب عن هذا لا يتأتى إلا بالرمز فإن الجواب عنه يتوقف على أسرار غامضة يتعسر^(٢) شرحها، واعلم: أنه يشير بهذا الرمز وهذه الأسرار إلى التناسخية^(٣)، وإفشاء سرها.

فنقول: إنَّ الْمُخَاطَبَ هو الروح والنفس؛ وهما بمعنى واحدٍ في هذا الموضع، وإيمان النفس التي لم يقدر إيمانها مدة تعلقها بهذا البدن المخصوص؛ فإنه وإن لم يحصل لها الإيمان في هذه المدة، وفي هذه الأطوار؛ إلا أن استحالة إيمان هذه الروح لما لم تكن استحالة بالذات، بل بالغير - فتلك الاستحالة لا بد وأن تزول بانتقال هذه الروح من جسد إلى جسد، ولابد من الانتهاء في الانتقالات إلى جسد يحصل لها الإيمان حال تعلقها بهذا البدن، ولو كان إيمان هذه النفس مستحيلًا لذاته، لاستحال أن يحصل لهذه النفس الإيمان في طور من الأطوار؛ وبهذا ظهر الفرق بين الممتنع لذاته، والممتنع لغيره، هذا هو مراد هذا المعترض من هذا السرِّ، ونحن إنما فهمنا هذا السرِّ؛ لكون هذا المعترض كان يعاصرنا^(٤)، وفهمنا منه اختياره مذهب التناسخية، وألف كتاباً لتصحيح هذا المذهب الفاسد.

والجواب عن أصل السؤال: أنه قد عُلِمَ من أصلنا: أننا لا نعلل أحكام الله، وأفعاله

(١) في «ب»: وردت.

(٢) في «أ»: يتعين.

(٣) في «أ»، ب: التناسخ.

(٤) في «ب»: معارضاً.

بالحكم والمصالح، بل ذلك من أصل المعتزلة؛ فلا حاجة إلى هذا [٨٧/ب] الجواب، والتزام التناسخ.

وأما مسألة التناسخ: فهي مسألة كلامية لا يليق الكلام فيها بهذا الفن، وقد انقطع^(١) بما ذكرنا الإشكال على الدليل الثاني والثالث؛ فإن هذا المعترض اعتقد ورود هذه الأسئلة على الدليل الثاني والثالث.

أما قول من قال: إن المصنف لم يحجر محل النزاع، وإن المتعذر ثلاثة أقسام؛ فإنه إذا تَلَخَّصَ محل النزاع على الوجه الذي ذكره يظهر بطلان أكثر ما وقع في هذه المسألة من الأدلة، وكلام من لم يحط بمحل النزاع ولا تنبه لوجه دلالة الدليل المذكور على محل النزاع. أما محل النزاع: فقد اتضح غاية الاتضاح من كلام إمام الحرمين، وبه يظهر أن محل النزاع ليس ما زعمه هذا المعترض.

ثم عبارة المصنف شملت صورة النزاع التي نقلها، وفصلها إمام الحرمين؛ فإنه قال^(٢): «ورود الأمر بما لا يقدر المكلف عليه، وبما ذكرنا تبين أن الأدلة المذكورة لا تبطل، فإنه توهم من المعترض أن الاستدلال بالمستحيل؛ كتعليق العلم بضده، ولم يعلم أن هذه مقدمة، وأنها مع غيرها تنساق إلى الجمع بين المتنافيين؛ وهو محل النزاع.

والذي يقتضي منه العجب: أن هؤلاء المعترضين لم يفهموا^(٣) وجه دلالة هذا الدليل على المدعى المتنازع فيه، وبما ذكرنا ظهر فساد قوله: هذا مانع عقلي، ولا نزاع فيه.

وأما قوله: «الواقع يكشف عن تعلق العلم، لا العلم يكشف»:

قلنا: قد ظهر من شرحنا لكلام المصنف ما يدفع هذا الكلام، ونزيده إيضاحاً؛ فنقول: لا شك أن تعلق العلم في الأزل بوقوع الشيء، ووقوع الشيء الذي تعلق بوقوعه علم الله في الأزل - أمران متغايران متلازمان؛ فإنه يلزم من تعلق علمه بالوقت الفلاني - وقوعه، ويلزم من وقوعه في الوقت الفلاني أن يكون علم الله تعالى في الأزل متعلقاً بأنه سيكون كذا في الوقت الفلاني، وهذه [٨٨/أ] القاعدة مقررة في علم الكلام بعد إبطال مذهب هشام بن الحكم، ومذهب أبي الحسين البصري، ومذهب الفلاسفة. فتعلق العلم في الأزل بأنه سيكون كذا في وقت كذا - ملزوم لكونه كذا وقت كذا، وكون كذا في وقت كذا ملزوم لتعلق علم الله به في الأزل، بأنه سيكون

(١) في ذاء: اندفع.

(٢) ينظر البرهان (١/١٠٤).

(٣) في وب: لم يفهموا.

كذا في وقت كذا؛ فمتى علمنا الأول علمنا الثاني، ومتى علمنا الثاني علمنا الأول. فالمصنف قال: العلم بالأول يكشف عن الثاني، والمعتز قال: العلم بالثاني يكشف عن الأول، فإذا ما قاله هذا المعتز صحيح، ولكنه غير وارد على المصنف، بل لا تنافي بينهما لوجوب ملازمتهما، والتلازمان يستحيل تنافيهما.

وأما قوله: «يرد على قوله: المختار: أن العلم ليس سبباً للوقوع»: فاعلم: أن المناقشة الأولى وَهْمٌ مُحْضٌ؛ وذلك لأنه ليس في كثير من النسخ لفظة «المختار»، ولا لفظة «مختار»، وفي بعض النسخ وهي النسخة التي بخط الفقيه تاج الدين عبد الجبار الجيلي أحد تلامذة الإمام المصنف - قلس الله روحه - ذكر أنه نقلها من نسخة بخط المصنف، وقابلها بها، ونحن وجدنا في تلك النسخة لفظة «مختار» ومعناه: أنه لما أورد على الدليل في مقام الاعتراض: العلم إما: أن يكون سبباً للوقوع، أو لا - أجاب المصنف عن هذا لسؤال: بأن قال: نحن نختار هذا القسم من القسمين المتقابلين، وهذا يشعر؛ بأنه ليس في المسألة خلاف أصلاً، بل هذا السؤال وَهْمٌ مُحْضٌ.

وأما المناقشة الثانية: فقد سبق الجواب عنها.

وأما ما أورده على ما زعم أن المصنف قال: يلزم الجمع بين الضدين - فمندفع؛ وذلك لأن المصنف لم يقل: يلزم الجمع بين الضدين، بل قال: يلزم الجمع بين المتنافيين؛ والمتنافيان أعم من الضدين؛ فإن المتقابلات أربعة: أحدها: المتضادان، والجميع [٨٨/ب] متنافية؛ إما: في الطرفين جميعاً، أو في أحد الطرفين؛ وهذا أمر سهّل. والغرض: أن هذا المعتز سلم أن الأمر طالب^(١) لأحد الضدين، وتعلق علمه بالضد الآخر مانع؛ فيصير كما إذا أمر السيد عبده بالحركة ومنعه منها.

قلنا: قد سلمت ما ادعاه المصنف؛ وذلك لأنه إذا أمر السيد عبده بشيء، فقد طلب وجود الشيء؛ وإذا منعه، فقد طلب عدمه؛ فيلزم أن يكون طالباً لوجود الشيء، ولعدمه، في وقت واحد، ولا معنى للتكليف بالمحال إلا هذا.

فقد تبين أن الذي اعترض به هؤلاء مندفع، والله أعلم بالصواب.

قال المصنف - رحمه الله تعالى -: **الدَّلِيلُ الثَّانِي**: أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَخْبَرَ عَنْ أَقْوَامٍ مُعَيَّنِينَ: أَنَّهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ؛ وَذَلِكَ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [البقرة: ٦]. وَقَالَ تَعَالَى: ﴿لَقَدْ حَقَّ الْقَوْلُ عَلَى

أَكْثَرِهِمْ فَهَمْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿٧﴾ [يس: ٧].

إِذَا تَبَيَّنَ هَذَا - فنقول: أولئك الأشخاص، لو آمنوا - لانتقلب خبر الله تعالى الصدق: كذبا، والكذب على الله محال: إما لأدائه إلى الجهل، أو إلى الحاجة؛ على قول المعتزلة، أو لنفسه؛ كما هو مذهبنا، والمؤدى إلى المحال محال؛ فصدور الإيمان عن أولئك الأشخاص محال، وتتمام هذا التقرير ما تقدم.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن الدليل الثانى الذى ذكره المصنف على أن التكليف بالمحال جائز - قريب المأخذ من الدليل الأول.

وبيانه: أن نقول: إن الله تعالى أخبر عن أقوام معينين؛ أنهم لا يؤمنون.

بيانه: قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنْذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [البقرة: ٦] وقوله تعالى: ﴿لَقَدْ حَقَّ الْقَوْلُ عَلَى أَكْثَرِهِمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [يس: ٧].

هذه الآيات ظاهرة فى الدلالة على: أن الله تعالى أخبر عن عدم إيمان أقوام معينين، وأولئك قد كلّفوا بالإيمان بالإجماع؛ فإيمانهم محال؛ إذ لو آمنوا مع أن الله - تعالى - أخبر عن عدم إيمانهم -: لا نقلب خبر الله الصدق كذبا؛ ضرورة عدم مطابقة الخبر للمخبر عنه؛ والكذب على الله محال.

أما عندنا: فلنفس كونه كذبا، وأما عند المعتزلة: فإلغاء الكذب إما: إلى الحاجة، أو إلى الجهل؛ فإن الكذب قبيح عندهم لذاته، ولا [٨٩/أ] يرتكب الكذب إلا للحاجة؛ أو للجهل بقبحه، وهما مُحالان على الله - تعالى - فالكذب على الله مُحال، وعدم وقوع المخبر عنه يفضى إليه، والمفضى إلى المحال محال؛ فإيمان هؤلاء مُحال، وقد أسروا به، فقد أمروا بالمحال. فإن قيل: «لإيمانهم مُحال لذاته، أو لكون خير الله - تعالى - وقع عن كفرهم» الأول ممنوع، والثانى مسلم:

قلنا: الجواب عنه، هو: أنه من المعلوم أن خير الله عن كفرهم مُناف لإيمانهم؛ فإذا أمروا بالإيمان، فقد أمروا بالجمع بين المتنافيين، والجمع بين المتنافيين مُحال لذاته؛ فقد وقع التكليف بالمحال لذاته، هذا هو تقرير هذا الوجه، وفيه نظر، وبيانه من وجهين:

أحدهما: أن إحدى مقدمات هذا الدليل - ظاهر الآية؛ وهو لا يفيد إلا الظن على ما تقرر فى أوّل الكتاب، وتقرر أيضا أن إحدى مقدمتى الدليل إن كانت مظنونة، فالنتيجة مظنونة كيفما كانت الأخرى.

وثانيهما: المنع الذى ذكرناه على الدليل الأول.

واعلم: أن صاحب «التلخيص» أورد على هذا الدليل ما أورده على الدليل الأول، وكذلك صاحب «التنقيح» وقد سبق الجواب عن ذلك فى شرح الدليل الأول؛ فلا نعيده. واعترض بعضهم فقال: «قوله: أخير عن قوم أنهم لا يؤمنون - قلنا: المانع حينئذ عقلى، ولا نزاع فيه»: قلنا: قد سبق الجواب عنه، أن هذا القدر - وهو إفضاء إيمانهم إلى كذب خير الله الصادق - هو الدليل على المقدمة، لا على المدعى، ولا بد من مقدمة أخرى؛ وهى قولنا: خير الله عن كفرهم مُنافٍ لإيمانهم، وقد أمرُوا بالإيمان؛ فقد أمرُوا بالجمع بين المتنافيين، وهذه محذوفة عن هذا الدليل، ولم يضر حذفها بعد ذكرها فى الدليل الأول، وإحالة تمام هذا الدليل على ما ذكر فى الدليل الأول؛ سؤالا، وجوابا.

قال المصنف - رحمه الله تعالى -: الدليل الثالث [٨٩/ب]: أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى كَلَّفَ أَبَا لَهَبٍ بِالْإِيمَانِ، وَمِنَ الْإِيمَانِ تَصْدِيقُ اللَّهِ تَعَالَى فِي كُلِّ مَا أَخْبَرَ عَنْهُ، وَمِمَّا أَخْبَرَ عَنْهُ: أَنَّهُ لَا يُؤْمِنُ؛ فَقَدْ صَارَ مُكَلَّفًا بِأَنْ يُؤْمِنَ بِأَنَّهُ لَا يُؤْمِنُ أَبَدًا؛ وَهَذَا هُوَ التَّكْلِيفُ بِالْجَمْعِ بَيْنَ الضَّدَّيْنِ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن هذا الدليل مبنى على مقدمات الأولى: أن الله - تعالى - كلف أبا لهب^(١) بالإيمان بالله؛ وهى مقدمة واضحة ثابتة بالإجماع وبغيره من الأدلة الثابتة.

ومن آمن بالله يلزمه أن يكون مؤمناً بأنه واجب الوجود لذاته، تنزهه عن النقائص؛ فيلزم أن يكون مؤمناً بأن الله صادق فى أخباره، ومن جملة أخباره: أن أبا لهب لا يؤمن؛ وذلك لأن الرسول الصادق أخبر عن الله؛ أن الله أخبره بذلك؛ فيلزم أن يؤمن بهذا الخير الخاص؛ لأنه من جملة أخباره، وإذا آمن بهذا الخير الخاص، يلزمه أن يكون مصدقاً لله - تعالى - فى ألا يصدق؛ وذلك أمر بالجمع بين الضدين، وهو محال، هذا شرح هذا الدليل.

وفى هذا الدليل إشكال أورده صاحب «التحصيل»؛ فلنورده، ثم نقول: لا نسلم أن

(١) عبد العزى بن عبد المطلب (أبو لهب): قيل: سمى أبو لهب؛ لأن وحتيته كانتا حراوين كأنما تلتهب منهما النار. قال مقاتل: خسرت يده بترك الإيمان وخسر هو بترك الإيمان وهو عم النبى ﷺ وكان شديد المعادة له. ينظر: الوسيط فى تفسير القرآن المجيد ٤/٥٦٨-٥٦٩.

من الإيمان تصديقه في كل ما أخبره عنه، بل في كل ما علم أنه خير عنه، ولا يلزم من التكليف بتصديقه في كل ما علم أنه خير عنه التكليف بتصديقه هذا الخير، إلا إذا علم وجود هذا الخير منه، ولا يعلم وجود هذا الخير منه إلا إذا علم صدق الرسول، ولو علم صدق الرسول، لم يوجد هذا^(١) الخير؛ لاستلزامه الكذب؛ فلو لم يوجد هذا الخير، لم نكلفه^(٢) بتصديق هذا الخير، والتكليف بتصديق هذا الخير - مستلزم لعدم التكليف به؛ فكان ممتنعاً.

أو نقول: إن من الإيمان تصديق الله - تعالى - في كل ما أخبر عنه تصديقاً إجمالياً؛ أي: يعتقد على سبيل الإجمال أن كل خير صادق، وأما التصديق التفصيلي: فهو مشروط بالعلم التفصيلي؛ فيلزم من هذا التكليف تصديق هذا الخير تصديقاً إجمالياً؛ فإن [٩٠/أ] التصديق التفصيلي مشروط بوجود هذا الخير، وقد عرفت أن التكليف به مُحال، وتكليف ما لا يطاق إنما يلزم من التكليف التفصيلي. هذا ما قاله؛ وهو مُنعٌ حسن^(٣).
واعلم: أن صاحب «الإحكام»^(٤) منع منعا آخر، وقال: لا نسلم وجود الإخبار بعدم الإيمان.

وأما الآيات: فنحملها على أنهم لا يؤمنون بتقدير عدم الهداية، سلمنا ذلك، ولكن لا نسلم أنهم كلفوا بتصديق الرسول ﷺ فيما أخبر عن عدم تصديقهم بتكذيبه، وهذا ما اتفق عليه نفاة التكليف بالجمع بين الضدين، ولا بأس بهذا المنع أيضاً. واعلم: أن صاحب «التنقيح»، وصاحب «التلخيص» عولاً في تزييف هذا الدليل على ما سبق من كون الإيمان ممكناً لذاته؛ فلا ينقلب محالاً بالإخبار عن عدمه، وقد سبق جوابنا عن ذلك؛ فلا نعيده. وقد زيف الخصم هذا الدليل بأسئلة أخرى، وهي مزيفة؛ فلندكرها، وننبه على تزييفها؛ فنقول:

قال بعضهم: لا نسلم أن الله أخبر عن أبي لهب؛ بأنه لا يؤمن: أما قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [البقرة: ٦] - لا مستند فيه؛ لأن هذه الآية دخلها التخصيص.

فإن قلنا: العامُ المخصوص ليس بحجة؛ فلا يتمسك بالآية.

وإن قلنا: إنه حجة، فأبو لهب يجوز أن يكون مخصوصاً به، وإنما الظاهر يتناوله،

(١) في «أ»: بهذا.

(٢) في «أ»: ثم كلفه.

(٣) ينظر التحصيل (١/٣١٨ - ٣١٩).

(٤) ينظر الإحكام (٢/١٤٦).

والوعيد القاطع يحثه على الإيمان؛ وإذا اجتمع الظاهر والقاطع، قدم القاطع؛ فيؤمن ضرورة.

سلمنا أن دليلكم دَلَّ على ذلك؛ ولكن هذه مقدمات نظرية يجوز خلو ذهن أبي لهب عنها؛ فلا يكون ذلك مانعاً من الإيمان عادة.

قوله: «صار مكلفاً بأن يؤمن بالأُ يؤمن»:

قلنا: لا نسلم، وإنما يلزم ذلك أن لو كلف بجعل الخير صادقاً، وفرق بين التكليف بالتصديق، وبين جعل الخير صادقاً؛ فإن [٩٠/ب] جعل الخير صادقاً؛ هو وقوع المخير عنه؛ وذلك غير لازم في التكليف بالتصديق؛ ألا ترى أنه إذا أخبرك الصادق أن زيداً سيدخل الدار - فإنما يصدق الآن بذلك، ويخرج عن العهدة، وأما أنا نكلف زيداً دُخُول الدَّار؛ حتى يصير أخيراً صادقاً - فلا؛ فإن أبا لهبٍ إنما يلزمه ألا يؤمن أن لو كلف بجعل الخير صادقاً؛ حتى يشعر بعدم إيمانه، وإنما هو بصدق الخير فقط؛ فمتعلق التكليف هو الإيمان فقط، لا عدمه؛ فلو كلف بالتصديق بالخير الدَّال عليه، فقد بطل قولهم بأنه لا يؤمن؛ لأن هذه إشارة إلى التكليف بجعل الخير صادقاً لا بتصديق الخير؛ فما تعلق التكليف بالمحال.

وأعلم: أن المنع الأول لصاحب «الإحكام»، وقد سبق بيَّانه. أما الكلام على الاستدلال بالآية - فلم يستدل المصنف بالآية؛ فلا يرد الإشكال على الآية، إلا على من استدلل بهذه الآية.

نعم: قال إمام الحرمين في «الشامل»: ذهب ذاهبون إلى أن التكليف بالمُحال واقع في الشرع، وهؤلاء زعموا: أن أبا لهب أخيراً أنه من أهل النار، وأنه لا يؤمن، ثم كان مأموراً بأن يصدق الله - تعالى - في خبره، ومن خبره: أنه لا يصدق؛ فزعموا أنه كلف جمع الضدين، والإقدام على النقيضين، فإن تمسك أحد بهذه الآية، فلا وَجْهَ لمنع عدم إيمان أبي لهبٍ؛ فإنه مات كافراً جَزَماً، ولم يتقل أحد أنه آمن، وكان الرجل من رؤساء القوم وأكابرهم؛ فلا يكاد أن يخفى إيمان مثله .

أما قوله: «هذه مقدمات نظرية يجوز خلو ذهن أبي لهبٍ عنها؛ فلا يكون ذلك مانعاً من الإيمان عادة»:

فالخلاص: أن هذا المعارض تَمَسَّكَ بما لم يتمسك به المصنف تَمَسُّكاً فاسداً، واعترض عليه بأسئلة فاسدة.

أما قوله: «كلف بأن يؤمن بآلا يؤمن» - فقد منعه هذا المعترض، وقال: إنما يلزم ذلك أن لو كلف بجعل الخير صدقاً، وأنت تعلم بأدنى تأمل [٩١/أ] اندفاع هذا؛ فإنه ليس المراد من قول الإمام: «كلف بأن يؤمن بآلا يؤمن» - ما فهمه هذا المعترض، ولا يشعر ظاهر هذا الكلام بهذا المعنى الفاسد، بل معناه ما شرحناه. وهو أنه إذا صح أن الله أخبر عنه؛ بأنه لا يؤمن أبداً؛ وهو مكلف بالإيمان بالله؛ ومن آمن بالله، فقد كلف بتصديق الله - تعالى - فى كل ما أخبر عنه، ومما أخبر عنه أنه لا يؤمن، فيكون مكلفاً بأن يصدق الله بأنه لا يصدق؛ وذلك تكليف بالجمع بين المتنافيين؛ وهو مُحَال؛ وبالجملة فهم هذا الكلام على هذا الوجه - يَدْفَعُ هذا الخيال.

قال المصنف رحمه الله: **الدليل الرابع:** أَنَّ صُدُورَ الْفِعْلِ عَنِ الْعَبْدِ - يَتَوَقَّفُ عَلَى دَاعِيَةٍ يَخْلُقُهَا اللَّهُ تَعَالَى؛ وَمَتَى وَجَدْتَ تِلْكَ الدَّاعِيَةَ - كَانَ الْفِعْلُ وَاجِبَ الْوُقُوعِ، وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ - كَانَ الْجَبْرُ لازِماً؛ وَمَتَى كَانَ الْجَبْرُ لازِماً - كَانَتْ التَّكَالِيفُ بِأَسْرِهَا تَكْلِيفٌ مَا لَا يُطَاقُ:

وَأِنَّمَا قُلْنَا: «إِنَّ صُدُورَ الْفِعْلِ عَنِ الْعَبْدِ - يَتَوَقَّفُ عَلَى دَاعِيَةٍ يَخْلُقُهَا اللَّهُ تَعَالَى؛» لِأَنَّ الْعَبْدَ لَا يَخْلُقُ؛ إِمَّا أَنْ يَكُونَ مُتِمِّكِنًا مِنَ الْفِعْلِ وَالتَّرِكِ، أَوْ لَا يَكُونَ كَذَلِكَ:

فَإِنْ كَانَ الْأَوَّلُ: فِيمَا أَنْ يَكُونَ تَرَجُّحُ الْفَاعِلِيَّةِ عَلَى التَّارِكِيَّةِ - مَوْقُوفًا عَلَى مُرَجِّحٍ، أَوْ لَا يَكُونَ:

فَإِنْ تَوَقَّفَ: فَذَلِكَ الْمُرَجِّحُ، إِنْ كَانَ مِنْ فِعْلِ الْعَبْدِ - عَادَ التَّقْسِيمُ فِيهِ، وَلَا يَتَسَلَّسَلُ؛ بَلْ لَأَبَدٌ وَأَنْ يَنْتَهَى إِلَى دَاعِيَةٍ لَيْسَتْ مِنَ الْعَبْدِ؛ بَلْ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى؛ وَهُوَ الْمَقْصُودُ.

وَإِنْ لَمْ يَتَوَقَّفْ عَلَى مُرَجِّحٍ - فَقَدْ تَرَجَّحَتِ الْفَاعِلِيَّةُ عَلَى التَّارِكِيَّةِ، لَا لِمُرَجِّحٍ؛ وَهُوَ مُحَالٌ؛ لِأَنَّ تَرْجِيحَ أَحَدِ طَرَفَيْ الْمُمَكِّنِ عَلَى الْآخَرِ: لَوْ جَازَ أَنْ يَكُونَ لَا لِمُرَجِّحٍ - لِحَازَ فِي كُلِّ الْعَالَمِ أَنْ يَكُونَ كَذَلِكَ؛ وَحِينَئِذٍ: لَا يُمَكِّنُ الْإِسْتِدْلَالُ بِحُدُوثِ الْعَالَمِ عَلَى وُجُودِ الصَّانِعِ؛ وَهُوَ مُحَالٌ.

فَإِنْ قُلْتَ: «لَمْ لَا يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ: الْقَادِرُ - وَحْدَهُ - يَكْفَى فِي تَرْجِيحِ أَحَدِ طَرَفَيْ الْمُمَكِّنِ عَلَى الْآخَرِ؟»:

قُلْتُ: قَوْلُ الْقَائِلِ: «إِنَّمَا تَرَجَّحَ أَحَدُ الطَّرَفَيْنِ عَلَى الْآخَرِ؛ لِأَنَّ الْقَادِرَ رَجَّحَهُ» - مُعَالِطَةٌ؛ لِأَنَّا نَقُولُ: هَلْ لِقَوْلِكَ: «الْقَادِرُ رَجَّحَهُ» - مَفْهُومٌ زَائِدٌ عَلَى كَوْنِهِ قَادِرًا، وَعَلَى

وُجُودِ الْأَثَرِ، أَوْ لَيْسَ لَهُ مَفْهُومٌ زَائِدٌ؟

فَإِنْ كَانَ لَهُ مَفْهُومٌ زَائِدٌ - فَحَيِّثُ: يَكُونُ صُدُورُ أَحَدِ مَقْدُورَي الْقَادِرِ عَنْهُ دُونَ الْآخَرِ - مَوْقُوفًا عَلَى أَمْرِ زَائِدٍ؛ وَذَلِكَ هُوَ الْقِسْمُ الْأَوَّلُ الَّذِي بَيْنَا أَنَّهُ يُقْضَى: إِمَّا إِلَى التَّسْلُسِ، أَوْ إِلَى مُرَجِّحٍ يَصْدُرُ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى.

وَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ مَفْهُومٌ زَائِدٌ - صَارَ مَعْنَى قَوْلِنَا: «الْقَادِرُ يُرْجِّعُ أَحَدَ مَقْدُورَيْهِ عَلَى الْآخَرِ مِنْ غَيْرِ مُرَجِّحٍ» - أَيْ: أَنَّ الْقَادِرَ يَسْتَمِرُّ كَوْنُهُ قَادِرًا مُدَّةً مِنْ غَيْرِ هَذَا الْأَثَرِ، ثُمَّ إِنَّهُ وَجَدَ هَذَا الْأَثَرَ بَعْدَ مُدَّةٍ؛ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَحْصُلَ لِذَلِكَ الْقَادِرِ قَصْدٌ إِلَيْهِ، وَمِثْلٌ إِلَى تَكْوِينِهِ؛ وَذَلِكَ مَعْلُومٌ الْفَسَادِ بِالضَّرُورَةِ.

وَمِنْشَأُ الْمُغَالَطَةِ فِي تِلْكَ اللَّفْظَةِ:

هُوَ أَنَّ قَوْلَ الْقَائِلِ: «الْقَادِرُ يُرْجِّحُ لِكَوْنِهِ قَادِرًا» - يُوهِمُ أَنَّ هَذَا الْمَقْدُورَ إِنَّمَا تَرَجَّحَ عَلَى الْمَقْدُورِ الْآخَرِ؛ لِأَنَّ الْقَادِرَ خَصَّهُ بِالترْجِيحِ.

وَقَوْلِنَا: «خَصَّهُ بِالترْجِيحِ» - لَا يُوهِمُ أَمْرًا زَائِدًا عَلَى مَحْضِ الْقَادِرِيَّةِ؛ لِأَنَّا إِذَا أَثْبَتْنَا أَمْرًا زَائِدًا - فَقَدْ أَوْفَقْنَا تَرَجُّحَهُ عَلَى انْضِمَامِ أَمْرٍ آخَرَ إِلَى مُجَرَّدِ الْقَادِرِيَّةِ؛ وَحَيِّثُ يُرْجَعُ إِلَى الْقِسْمِ الْأَوَّلِ؛ فَنَبَتْ: أَنَّ هَذَا الْكَلَامَ مُغَالَطَةٌ مُحْضَةٌ.

وَإِنَّمَا قُلْنَا: «إِنَّ عِنْدَ حُصُولِ تِلْكَ الدَّاعِيَةِ لَيْتَى يُخْلُقَهَا اللَّهُ تَعَالَى - يَجِبُ صُدُورُ الْفِعْلِ»؛ فَلأنَّهُ لَوْ لَمْ يَجِبْ صُدُورُ الْفِعْلِ - لَكَانَ: إِمَّا أَنْ يَمْتَنِعَ، أَوْ يَحْزُرَ؛ فَإِنْ امْتَنَعَ: كَانَتِ الدَّاعِيَةُ مَانِعَةً، لَا مُرْجِحَةً.

وَإِنْ جَازَ: فَمَعَ تِلْكَ الدَّاعِيَةَ - يَحْزُرُ وَجُودُ الْأَثَرِ تَارَةً، وَعَدَمُهُ أُخْرَى؛ فَتَرَجُّحُ الْوُجُودِ عَلَى الْعَدَمِ: إِمَّا أَنْ يَتَوَقَّفَ عَلَى أَمْرِ زَائِدٍ، أَوْ لَا يَتَوَقَّفَ:

فَإِنْ تَوَقَّفَ: لَمْ تَكُنِ الدَّاعِيَةُ الْأُولَى - تَمَامَ الْمُرَجِّحِ؛ وَكُنَّا قَدْ فَرَضْنَاهَا كَذَلِكَ؛ هَذَا خُلْفٌ.

وَأَيْضًا: فَلأنَّ الْكَلَامَ فِي هَذِهِ الضَّمِيمَةِ - كَمَا فِيمَا قَبْلَهَا؛ وَيَلْزَمُ: إِمَّا التَّسْلُسُ، أَوْ الْإِنْتِهَاءُ إِلَى تَرَجُّحِ الْمُمَكِّنِ مِنْ غَيْرِ مُرَجِّحٍ؛ وَهُمَا مُحَالَانِ - أَوْ الْوُجُوبُ؛ وَهُوَ الْمَطْلُوبُ.

وَأِنَّمَا قُلْنَا: «إِنَّهُ لَمَّا تَوَقَّفَ فِعْلُ الْعَبْدِ عَلَى دَاعِيَةٍ يَخْلُقُهَا اللَّهُ تَعَالَى، وَكَانَ ذَلِكَ الْفِعْلُ وَاجِبَ الْوُقُوعِ عِنْدَ تِلْكَ الدَّاعِيَةِ - لَزِمَ الْجَبْرِ؛ لِأَنَّ - قَبْلَ خَلْقِهَا -: كَانِ الْفِعْلُ مُمْتَنِعًا مِنَ الْعَبْدِ، وَبَعْدَ خَلْقِهَا -: يَكُونُ وَاجِبًا.

وَعَلَى كَيْلِ التَّقْدِيرَيْنِ: تَثَبُّتِ الْمُكْنَةِ مِنَ الْفِعْلِ وَالتَّرْكِ.

وَأِنَّمَا قُلْنَا: «إِنَّهُ لَمَّا كَانَ كَذَلِكَ - كَانَتِ التَّكَالِيفُ بِأَسْرَهَا تَكْلِيفَ مَا لَا يُطَاقُ؛ لِأَنَّهُ لَمَّا لَمْ يَكُنِ الْعَبْدُ مُتَمَكِّنًا مِنَ الْفِعْلِ وَالتَّرْكِ أَثْبَتَ - كَانَ تَكْلِيفُهُ: تَكْلِيفًا لِمَنْ لَمْ يَكُنْ مُتَمَكِّنًا مِنَ الْفِعْلِ وَالتَّرْكِ؛ وَذَلِكَ هُوَ الْمَقْصُودُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن هذا الدليل تمسك به المصنف على نفى التحسين والتقبيح العقليين فى أول الكتاب وقد شرحناه، وبيننا اندفاع ما أورد عليه من الأسئلة الضعيفة، وتوجيه السؤال القوى الذى لا دافع له.

وقد ضوّل المصنف هذا الدليل، وكرره فى مواضع معتقداً قوته، وهو ضعيف، وحاصله: أن الفعل الذى ليس باتفاقى؛ كالبسطة والوقعة - يتوقف على داعية وقدرة، وقد سبق تفسير الداعى، وتوقف الفعل عليه، وتلك الداعية بما فيها خلقة لله تعالى؛ دفعاً للتسلسل، وكذا القدرة فهما من الله تعالى.

وعند خلقهما، يجب الفعل على ما تقرر؛ فيلزم أن يكون الفعل واجباً الصدور من العبد؛ بسبب ليس هو منه؛ فيمتنع الصدور من العبد قبل ذلك السبب، والواجب صدوره منه لا قدرة له عليه؛ وكذلك الممتنع. هذا حاصل هذا الدليل وهو ضعيف؛ وذلك لأن القدرة والداعية التى هى الإرادة الخارجة^(١) والمقارنة قائمتان به، وقيامهما بمحلها موجبان لمحلها [٩١/ب] الاقتدار والاختيار جزئياً، وإلا يلزم الجبر؛ لكون وجوب الفعل لازماً من القدرة والداعية القائمتين به، ولو وجب هذا الجبر، يلزم الجبر فى أفعال الله - تعالى - وذلك مُحَال؛ فهذا الدليل ضعيف، وقد بينّا فى كتاب «القواعد»^(٢) أن العبد مجبور على اختياره؛ وهو مختار باعتبار، مجبور باعتبار آخر. لا يقال: «سلمنا لزوم الجبر عند خلق الداعية والقدرة، ولكن هذا متعذر عقلاً، ولا نزاع فيه؛» لأننا نقول: قد سبق الجواب عن هذا، وقد تبين محل النزاع من كلام إمام الحرمين؛ فلا اعتماد على ما نقله غيره.

(١) فى «أ»: الجارية.

(٢) فى «ب»: التوعيد.

قال المصنف - رحمه الله تعالى - : الدليل الخامس : التَّكْلِيفُ : إمَّا أَنْ يَتَوَجَّهَ عَلَى الْمُكْلَفِ حَالٌ اسْتِواءٍ الدَّاعِي إِلَى الْفِعْلِ وَالْتِرْكِ، أَوْ حَالٌ رُجْحَانٍ أَحَدِ الدَّاعِيَيْنِ عَلَى الْآخَرِ :

فَإِنْ تَوَجَّهَ عَلَيْهِ حَالُ الْإِسْتِواءِ - كَانَ ذَلِكَ تَكْلِيفًا بِمَا لَا يُطَاقُ؛ لِأَنَّ - حَالَهُ حُصُولُ الْإِسْتِواءِ - يَمْتَنِعُ حُصُولُ الرُّجْحَانِ؛ لِأَنَّ الْإِسْتِواءَ يُنَافِي الرُّجْحَانَ؛ فَاجْمَعُ بَيْنَهُمَا جَمْعَ بَيْنِ الْمُتَنَافِيَيْنِ.

وَإِذَا امْتَنَعَ الرُّجْحَانُ - كَانَ التَّكْلِيفُ بِالرُّجْحَانِ تَكْلِيفًا بِمَا لَا يُطَاقُ.

وَإِنْ تَوَجَّهَ عَلَيْهِ حَالُ الرُّجْحَانِ - فَنَقُولُ: الرَّاجِحُ يَصِيرُ وَاجِبًا، وَالْمَرْجُوحُ مُمْتَنِعًا؛ عَلَى مَا تَقَدَّمَ تَقْرِيرُهُ فِي الدَّلِيلِ الرَّابِعِ.

وَالْتَّكْلِيفُ بِالْوَاجِبِ مُحَالٌ؛ لِأَنَّ مَا يَجِبُ وَقُوعُهُ - اسْتَحَالَ أَنْ يُسْنَدَ وَقُوعُهُ إِلَى شَيْءٍ آخَرَ، وَإِذَا اسْتَحَالَ أَنْ يُسْنَدَ وَقُوعُهُ إِلَى غَيْرِهِ - اسْتَحَالَ أَنْ يَفْعَلَهُ فَاعِلٌ، فَإِذَا أُمِرَ بِفِعْلِهِ - فَقَدْ أُمِرَ بِمَا لَا قُدْرَةَ لَهُ عَلَيْهِ.

وَأَمَّا التَّكْلِيفُ بِالْمُمْتَنِعِ - فَلَا شُبْهَةَ فِي أَنَّهُ تَكْلِيفٌ بِمَا لَا يُطَاقُ.

الشرح : اعلم - وفقك الله تعالى - أن هذا الدليل مبني على أن الفعل يتوقف على داعية، وقد سبق تفسير الداعية، وبيان التوقف؛ فنقول: إمَّا أَنْ يَتَوَجَّهَ التَّكْلِيفُ عَلَى الْمُكْلَفِ حَالٌ اسْتِواءٍ الدَّاعِي إِلَى الْفِعْلِ [وَالْتِرْكِ]، أَوْ حَالٌ رُجْحَانٍ دَاعِيَةِ الْفِعْلِ عَلَى دَاعِيَةِ التِّرْكِ.

فَإِنْ كَانَ الْأَوَّلُ: لَزِمَ أَنْ يَكُونَ مُكْلَفًا بِتَرْجِيحِ الْفِعْلِ عَلَى التِّرْكِ، حَالَهُ اسْتِواءٍ الدَّاعِي إِلَيْهِمَا؛ وَذَلِكَ مُحَالٌ.

وَإِنْ كَانَ الثَّانِي - فَنَقُولُ: مُقْتَضَى الدَّاعِيَةِ الرَّاجِحَةِ وَاجِبُ الصَّدُورِ مِنَ الْعَبْدِ، وَإِلَّا لَمَا كَانَتِ الدَّاعِيَةُ رَاجِحَةً، وَمُقْتَضَى الدَّاعِيَةِ الْمَرْجُوحَةِ مُمْتَنِعٌ؛ وَذَلِكَ لِتَوَقُّفِ الْفِعْلِ عَلَى سَلَامَةِ الدَّاعِيَةِ عَنِ الْمَعَارِضِ الرَّاجِحِ، وَيَلْزَمُ وَقُوعُ التَّكْلِيفِ إِذَا: بِالْوَاجِبِ، أَوْ بِالْمُحَالِ، وَكُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا لَا يُطَاقُ.

هذا شرح هذا الدليل، وهو ضعيف؛ وذلك لأننا لا نسلم الحصر؛ لأنه أهمل قسمًا، وهو حال عدم الداعي.

وبيان ذلك: أَنَّ التَّكْلِيفَ إِذَا: أَنْ يَتَوَجَّهَ حَالٌ وَجُودِ الدَّاعِي إِلَى الْفِعْلِ، أَوْ التِّرْكِ، أَوْ

حال عدم الداعى إلى واحد منهما [٩٢/أ]؛ فإن كان الأول، يلزم أن يكون ذلك إما: حال الاستواء، أو حال الرجحان؛ كما ذكره المصنف، وإذا كان حال عدم الداعى - فلا يلزم ما ذكره.

وتوجيه المنع أن نقول: لا نسلم أن التكليف إما: حال استواء الداعى، أو حال الرجحان، وإنما يلزم ذلك أن لو كانت هناك داعية، ونحن نسلم^(١) ذلك.

ولا يقال: الأقسام ثلاثة، والفعل عند عدم الداعى مُحَال؛ فلا إشكال؛ لأننا نقول: لا نسلم، وإنما يلزم ذلك أن لو لم تحدث الداعية^(٢) بسبب العلم أو الظن بالتكليف؛ والشاهد واضح، ويرد على هذا الدليل ما أوردناه على الدليل الرابع.

واعلم: أن صاحب «التلخيص» نقض هذا الدليل بفعل الله تعالى^(٣)، وفيه نظر.

لا يقال: زمن ورود التكليف لا يطلب منه الفعل ألبتة، بل فى الزمن الذى يليه؛ وهى الأزمنة المستقبلية، ولم تتعين الأزمنة المستقبلية لوقوع التساوى، ولا للراجحية ولا المرجوحية.

وحينئذ: يختار أنه ورد حالة التساوى بالترجيح فى المستقبل، ولا يلزم مُحَال بورود حالة الرجحان، ولا يلزم تحصيل الحاصل، ولا الجمع بين المثليين، ولا الجمع بين المتنافيين؛ لأنه أمر فى وقت الرجحان أن يحصل مثله فى الزمن المستقبل، وحينئذ لا مُحَال؛ فتوجه حالة المرجوحية، ويكلف بأن يحصل الرُّجْحَانُ فى الزمن المستقبل، ولا استحالة؛ فعلى كل تقدير: لا استحالة، واندفعت الثلاثة^(٤)؛ على أننا نقول: هذا غير دافع للثلاثة^(٥)؛ وذلك لأننا نقول: الحَالُ التى طلب منه الفعل لا يخلو عن أحد الأمرين:

وهو إما: حال استواء الداعية، أو حال ترجيح إحدى الداعيتين على الأخرى؛ فلم يدفع ما يحيله من صرف الطلب إلى الاستقبال.

قال المصنف - رحمه الله تعالى -: **الدَّلِيلُ السَّادِسُ: أَعْمَالُ الْعَبْدِ مَخْلُوقَةٌ لِلَّهِ تَعَالَى، وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ - كَانَ التَّكْلِيفُ تَكْلِيفًا مَا لَا يُطَاقُ:**

(١) فى «ب»: لا نسلم.

(٢) فى «أ»: تجوز الداعية.

(٣) فى «أ»: بقول الله تعالى.

(٤) فى «ب»: النكته.

(٥) فى «ب»: للنكته.

أَمَّا أَنْ فِعْلَ الْعَبْدِ مَخْلُوقٌ لِلَّهِ تَعَالَى: فَلَأَنَّهُ لَوْ كَانَ مَخْلُوقًا لِلْعَبْدِ - لَكَانَ مَعْلُومًا لِلْعَبْدِ، وَلَيْسَ مَعْلُومًا لِلْعَبْدِ؛ فَهُوَ غَيْرُ مَخْلُوقٍ لَهُ؛ وَتَقْرِيرُهُ فِي كُتُبِنَا الْكَلَامِيَّةِ.

وَأَمَّا أَنَّهُ إِذَا كَانَ فِعْلُ الْعَبْدِ مَخْلُوقًا لِلَّهِ تَعَالَى - كَانَ التَّكْلِيفُ تَكْلِيفًا بِمَا لَا يُطَاقُ: فَلَأَنَّ الْعَبْدَ قَبْلَ أَنْ خَلَقَ اللَّهُ تَعَالَى فِيهِ الْفِعْلَ - اسْتَحَالَ مِنْهُ تَحْصِيلُ الْفِعْلِ، وَإِذَا خَلَقَ اللَّهُ تَعَالَى فِيهِ الْفِعْلَ - اسْتَحَالَ مِنْهُ الْإِمْتِنَاعُ وَالِدَّفْعُ؛ فَفِي كُلِّمَا الْحَالَتَيْنِ: لَا قُدْرَةَ لَهُ؛ لَا عَلَى الْفِعْلِ، وَلَا عَلَى التَّرْكِ.

فَإِنْ قُلْتُ: «هَبْ أَنَّهُ لَا قُدْرَةَ لَهُ عَلَى الْإِيجَادِ؛ وَلَكِنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَجْرَى عَادَتُهُ: بَأَنَّهُ إِذَا اخْتَارَ الْعَبْدَ وَجُودَ الْفِعْلِ - فَالَلَّهُ تَعَالَى يَخْلُقُهُ، وَإِنْ اخْتَارَ عَدَمَ الْفِعْلِ - فَالَلَّهُ تَعَالَى لَا يَخْلُقُهُ؛ وَعَلَى هَذَا الْوَجْهِ: يَكُونُ الْعَبْدُ مُخْتَارًا»:

قُلْتُ: ذَلِكَ الْإِخْتِيَارُ: إِنْ كَانَ مِنْهُ لَا مِنَ اللَّهِ تَعَالَى - فَالْعَبْدُ مُوجِدٌ لِذَلِكَ الْإِخْتِيَارِ، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ مِنْهُ؛ بَلْ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى - كَانَ مُضْطَرًّا فِي ذَلِكَ الْإِخْتِيَارِ؛ فَيَعُودُ الْكَلَامُ.

الشرح: [٩٢/ب] اعلم - وفقك الله تعالى - أن هذا الدليل مبني على قاعدة كلامية؛ وهى: أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى، ومذاهب الناس فى هذه المسألة مشهورة.

واختيار الأشعرى: أن لا تأثير للقدرة الحادثة فى الفعل الصادر من العباد، بل القدرة والداعية مخلوقتان لله تعالى، وكذلك الفعل الحاصل عقيبهما مخلوق لله تعالى؛ فلا تأثير للقدرة القائمة بالعبد فى الأفعال، والخلاف فى هذه المسألة مع المعتزلة، وجمع من الأشاعرة منهم: القاضى أبو بكر الباقلانى، وأبو إسحاق الإسفرايينى. واختيار الأشعرى ما ذكرناه، ويلزم تقرير ذلك فى علم الكلام؛ فالمصنف أشار إلى تقرير هذه المسألة هنا؛ فإننا نتبعه فى ذلك، ونقول: لو كانت أفعال العبد مخلوقة [له]، لكان عالمًا بتفاصيلها، واللازم باطل؛ فاللزم كذلك.

يَبَيِّنُ الْمَلَاظِمَةَ هُوَ: أَنَّهُ لَوْ كَانَ مُوجِدًا لِلْأَفْعَالِ بِنَفْسِهِ، لَكَانَ إِيجَادُهَا بِتِلْكَ الْقُدْرَةِ الْقَائِمَةِ بِهِ جَزْمًا، وَتِلْكَ الْقُدْرَةُ صَالِحَةٌ أَنْ يُوجِدَ بِهَا مَقْدَارًا مَعِيْنًا مِنَ الْفِعْلِ أَزِيدَ مِنْهُ أَوْ أَنْقَصَ؛ فَاخْتِصَاصُهُ بِإِيجَادِ قَدَرٍ مَعِيْنٍ دُونَ غَيْرِهِ - لَا يَهْدِيهِ مِنْ قَصْدٍ وَاخْتِيَارٍ، وَاخْتِيَارِ الشَّيْءِ دُونَ الشُّعُورِ^(١) بِهِ حَالًا، وَهَذَا مَعْنَى قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ﴾ [الملك: ١٤]؛ فَقَدْ صَحَّتِ الْمَلَاظِمَةُ.

أما بيان انتفاء اللازم: فذلك لوجهين:

أحدهما: أن النائم والمغشى عليه قد ينقلب من أحد جنبيه إلى الآخر، وليس له علم ولا شعور بكمية تلك الأفعال، ولا بكيفيتها.

وثانيهما: أن من حَرَكَ أصبعه، فأصبعه مركب من الأجزاء، وهو متحرك على اختيار، والحرك لأصبعه لا يعلم عدد أجزاء الاختيار، ولا أجزاء أصبعه؛ فليس علما بتفاصيلها؛ ثبت أن العبد غير موجد لأفعال نفسه؛ فالله - تعالى - موجد فعله، فإن أوجد فيه الفعل، كان الله فاعلا، والعبد محله، وإن لم [٩٣/أ] يوجد فيه الفعل، فليس العبد بمحل، ولا فاعلا، ولا قدرة للعبد على الفعل، ولا على الترك؛ بمعنى: إن شاء فعل، وإن شاء ترك.

فإن قلت: «وإن قلنا: إنه لا قدرة للعبد على الفعل، ولا على الترك، ولكن الله أجرى عادته: بأنه متى اختار الفعل خلق الفعل عقيه، وإن اختار الترك لا يخلق الفعل».

قلت: هب أن الأمر كذلك، ولكن العبد لا يخلق اختياره؛ لما بينا من لزوم التسلسل، بل الله خالق اختياره؛ فالعبد مضطر في اختياره له؛ فلا فعل. وهذا معنى قوله تعالى: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ [الإنسان: ٣٠]. هذا هو تمام تقرير هذه الحجة، وفيه نظر؛ وذلك لأن لقائل أن يقول: لا نُسَلِّمُ أنه غير عالم بتفاصيل الفعل الاختياري، ولعله يشعر بتفاصيله، ولكنه لا يشعر بذلك الشعور؛ وإن شعر به، فلا يثبت ذلك الشعور في فكره، والشعور بالشيء غير، والشعور بالشعور غير، وبين ذلك الشعور غير؛ فلا يلزم من نفى الأخيرين نفى الأول، ولا يقال: إن هذا متعذر عقلا، والنزاع في المتعذر عادة؛ لأننا نقول: قد بينا سقوط هذا السؤال؛ فلا نعيده.

قال صاحب «التلخيص»: إن أراد بهذا أنَّ حركة العبد كحركة الجساد والمرتعش - فذلك ممنوع، وإن أراد به أن فعل العبد يستند إلى قدرة وإرادة، وهما مخلوقان لله تعالى - فلا نسلم أن ذلك ينافي إضافة الفعل إلى العبد، وإن أراد به معنى ثالثا، فلا بُدَّ من بيانه؛ فأما إفادته معنى، فقد بينته؛ وهو أنَّ القدرة والداعية مخلوقتان لله تعالى - وكذا الفعل؛ فلا فعل للعبد أصلا.

قال المصنف - رحمه الله تعالى - : الدَّلِيلُ السَّابِعُ: الْأَمْرُ قَدْ وُجِدَ قَبْلَ الْفِعْلِ، وَالْقُدْرَةُ غَيْرُ مَوْجُودَةٍ قَبْلَ الْفِعْلِ؛ فَلَا أَمْرَ قَدْ وُجِدَ لَا عِنْدَ الْقُدْرَةِ؛ وَذَلِكَ تَكْلِيفُ مَا لَا يَطَاقُ:

أَمَّا أَنْ الْأَمْرَ قَدْ وُجِدَ قَبْلَ الْفِعْلِ - فَلَأَنَّ الْكَافِرَ مُكَلِّفٌ بِالْإِيمَانِ.

٤٠ الكاشف عن المحصول

وَأَمَّا أَنَّ الْقُدْرَةَ غَيْرُ مَوْجُودَةٍ قَبْلَ الْفِعْلِ - فَلَأَنَّ الْقُدْرَةَ صِفَةٌ مُتَعَلِّقَةٌ؛ فَلأَبَدٌ لَهَا مِنْ مُتَعَلِّقٍ، وَالمُتَعَلِّقُ: إمَّا المَوْجُودُ، وإمَّا المَعْدُومُ؛ وَمُحَالٌّ أَنْ يَكُونَ المَعْدُومُ هُوَ مُتَعَلِّقُ الْقُدْرَةِ؛ لِأَنَّ الْعَدَمَ: نَفْيٌ مَحْضٌ مُسْتَمِرٌّ، وَالنَّفْيُ المَحْضُ يَسْتَحِيلُ أَنْ يَكُونَ مَقْدُورًا، وَالمُسْتَمِرُّ يَمْتَنِعُ - أَيْضًا - أَنْ يَكُونَ مَقْدُورًا؛ فَالنَّفْيُ [المَحْضُ] المُسْتَمِرُّ أَوْلَى أَلَّا يَكُونَ مَقْدُورًا.

وَإِذَا ثَبَتَ أَنَّ مُتَعَلِّقَ الْقُدْرَةِ لَا يُمَكِّنُ أَنْ يَكُونَ عَدَمًا مَحْضًا - ثَبَتَ أَنَّهُ لَأَبَدٌ أَنْ يَكُونَ مَوْجُودًا.

فَلَمَّا ثَبَتَ: أَنَّ الْقُدْرَةَ لَأَبَدٌ لَهَا مِنْ مُتَعَلِّقٍ، وَثَبَتَ أَنَّ المُتَعَلِّقَ لَأَبَدٌ وَأَنْ يَكُونَ مَوْجُودًا ثَبَتَ: أَنَّ الْقُدْرَةَ لَا تَوْجَدُ إِلَّا عِنْدَ وُجُودِ الْفِعْلِ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن هذا الدليل أيضًا مبني على قاعدة كلامية يختلف [٩٣/ب] فيها بين المتكلمين؛ فلنتقل مذاهب المتكلمين فيها، ثم نعطف إلى شرح الدليل المبني عليها؛ فنقول:

قال إمام الحرمين في «الشامل»: ما صار إليه أهل الحق: أن القدرة الحادثة تتعلق بالفعل وقت حدوثه، ولا تتقدم على حدوث الفعل وجودًا.

ثم إذا لم يتقدم وجودها، كيف يخطر للمحصل بعدم تعلقها بالفعل وجودًا. صار إلى ذلك الحسين النجار، ومحمد بن عيسى وغيرهما، ثم [من] بعض الأفاضل من السالكين. هذا المسلك من يزعم: أن القدرة الحادثة توجب مقدورها.

وقد أنكر شيخنا - رضى الله عنه - ذلك على ما نوضحه ثم هؤلاء ذهبوا إلى: أن القدرة المقارنة لمقدورها - تتعلق بمقدور واحد.

وذهب المعتزلة قاطبة والبكرية، وكثير من الزيدية، وطوائف من المرجئة كأبي شمر^(١) وضرار^(٢) وحفص الفرد^(٣): إلى أن القدرة يستحيل تعلقها بالحدث، كما يستحيل

(١) أبو شمر المرجئ القدرى، زعم أن الإيمان هو المعرفة بالله عز وجل والخيبة والخضوع له بالقلب والإقرار به أنه واحد ليس كمثلته شيء، ما لم تقم عليه حجة الأنبياء عليهم السلام فإذا قامت الحجة فالإقرار بهم وتصديقهم من الإيمان والمعرفة والإقرار بما جاءوا به من عند الله غير داخل فى الإيمان الأصلي وليست كل خصلة من خصال الإيمان إيمانًا ولا بعض إيمان، فإذا اجتمعت كانت كلها إيمانًا، وشرط فى خصال الإيمان معرفة العدل: يريد به القدر خيره وشره من العبد؛ من غير أن يضاف إلى البارئ تعالى منه شيء. ينظر الملل والنحل (١/١٤٥)،

(٢) ضرار بن عمرو الغطفاني: قاض من كبار المعتزلة، طمع برياستهم فى بلده، فلم يدر كها. فمعالقهم، فكفروه وطرده. وصنف نحو ثلاثين كتابًا، بعضها فى الرد عليهم وعلى الخوارج، -

تعلقها بالباقي، وإنما تتعلق بالفعل قبل وجوده، والبلخي - وإن وافق أهل الحق فى منع بقاء القدرة - فإنه يصير إلى أن الاستطاعة تتقدم على الفعل، ويوجد مقدورها فى الحالة الثانية .

ومما يجب الإحاطة به: أن أهل الحق لم يمنعوا تقدم الاستطاعة على الفعل؛ لقضية ترجع إليها أحكام القدرة، ولكنهم لما علموا وجوب تعلق القدرة بالحدوث، وعلموا استحالة بقائها، ولو تقدمت القدرة، لعدمت، ثم يستحيل تعلق المعدوم فى حال الحدوث، ولو سبق إلى وهَم الناظر القول ببقاء القدرة؛ لما كان ضده يوجب القدرة^(١) وحكمها فى تقدمها على مقدورها، مع اعتقاد دوامها إلى مقارنة الفعل، وكيف يخفى ذلك، وقدرة القديم أزلية، والمقدورات متأخرة عنها؟! هذا ما قاله إمام الحرمين فى كتابه الموسوم بـ «الشامل فى أصول الدين»^(٢).

وقال فى «البرهان»: ومن أنصف من نفسه، علم [٩٤/أ] أن معنى القدرة: التمكن من الفعل، وهذا إنما يعقل قبل الفعل.

وإذ قد شرحنا مذاهب الناس فى القاعدة المبني عليها الدليل - فلنشرح الدليل، فنقول: الأمر بالفعل مَوْجُودٌ قبل الفعل، والقدرة غير موجودة قبل الفعل؛ فالمأمور به غير مقدور، وذلك هو المطلوب: أما أن الأمر مَوْجُودٌ قبل الفعل: وذلك لأن الكافر مأمور بالإيمان حال كفره بإجماع الأمة.

وأما أن القدرة غير موجودة فى تلك الحالة: وذلك لأن القدرة على الإيمان إنما تُوجَدُ مقارنة للإيمان على أصل الأشاعرة، والدليل عليه: أن القدرة صفة من شأنها التعلق بالمقدور، ومتعلق القدرة إما: الموجود، أو المعدوم، والثانى باطل؛ فتعين الأول.

وفيهما ما هو مقالات خبيثة. وشهد عليه الإمام أحمد بن حنبل عند القاضى سعيد بن عبد الرحمن الجمحى فأفتى بضرب عنقه، فهرب، وقيل: إن يحيى بن خالد الرمكى أخفاه. قال الجمحى: من عده من المعتزلة فقد أخطأ، لأننا نثيراً منه فهو من الجيرة. ينظر الأعلام (٣/٢١٥) لسان الميزان [٣٠٣/٣].

(٣) هو: أبو عمرو المصرى البصرى: من أكابر الجيرة، وأصحاب أبى يوسف. وروى ابن حاتم من طريق أبيه فى آداب الشافعى ومناقبه ص ١٩٢ قال «اجتمع حفص الفرد، وبصلاق الإباضى عند الشافعى: فى دار الجروى (يعنى: بمصر)؛ فاختصما فى الإيمان؛ فاحتج بصلاق فى الزيادة والنقصان، واحتج حفص الفرد: فى أن الإيمان: قول. فعلاً حفص الفرد على بصلاق. وقوى عليه؛ وضعف بصلاق». وفحوى الشافعى، وتقلد المسألة: على أن الإيمان: قول وعمل، يزيد وينقص. فطعن حفصاً الفرد، وقطعه». وينظر: الفهرست ٢٢٥، والجواهر المضية ١٤٢/٢، والكواكب السيارة ١٦٧، واللسان ٣/٣٣٠.

(١) فى وأ: موجب القدرة.

(٢) ينظر الشامل (١/٣٦).

بيان بطلان الثاني: أن المَعْدُوم نفى محض مستمر، والنفي المَحْضُ يستحيل أن يكون مقدوراً؛ بمعنى: أنه يحصل بقدرة ما بالضرورة، والنفي المستمر أظهر استحالة؛ فتعيّن أن يكون متعلّقاً^(١) القدرة هو الموجود، وقبل صدور الفعل من المكلف لا وجود للفعل قطعاً؛ فلا قدرة على الفعل قبل الفعل؛ ثبت أن الأمر بالفعل موجود قبل الفعل، ولا قدرة على الفعل قبل الفعل. وبيان ذلك: رد الدليل المذكور إلى صورة من صور البرهان فنقول: لو صدقت المقدمتان المذكورتان، لزم التكليف بغير المقدور؛ على ما بينا، والملزوم واقع، على ما قررنا؛ فاللازم واقع.

واعلم: أن هذا الدليل فاسد؛ وبيانه من وجهين:

الأول: أن نقول: لا نسلم أن القدرة صفة متعلقة، بل هي صفة من شأنها التعلّق، ولها صلاحية التعلّق؛ فتارة تكون متعلّقة بالفعل، وتارة لا تكون متعلّقة بالفعل، بل لها صلاحية التعلّق؛ فلو كانت متعلقة بالفعل، لزم قِدَمُ العالم؛ وهو محال.

الثاني [٩٤/ب]: النقض بالقدرة الأزلية، وقد نبه المصنّف على هذا الوجه.

قال صاحب «التلخيص»: صفة القدرة صفة متعلقة - مسلم؛ ولكن قوله: لا يجوز أن يكون متعلقها المعدوم - ممنوع، بل المعدوم يصلح أن يكون متعلق القدرة بأن يخرج من عدم إلى الوجود، والموجود أيضاً يصلح أن يكون متعلق القدرة بأن يعدمه، أو يغيره من حال إلى حال، والتعلّق أمر ذهني^(٢) يجوز حصوله بين موجودين ومعدومين، وبين موجود ومعدوم، ثم نقول: لو صح ما ذكره؛ يلزم سلبُ القدرة الأزلية؛ وهو محال.

واعلم: أن ما ذكره فاسد، وبيان فساده يظهر من شرحنا لكلام المصنّف.

وأما النقض المذكور: فقد أورده المصنّف على نفسه، وهو وارد، ولا جواب له.

لا يقال: الفعل لم يطلب منه زمن الأمر، بل في المستقبل بعده، وذلك الزمان زمان القدرة؛ وهذا لأن الأوامر لا تتعلّق إلا بالأزمنة المستقبلية؛ لأننا نقول: إذا تعلق الطلب بالمكلف حقيقة، فهو مكلف به؛ فلو قال: «افعل كذا» - فإن فهمه^(٣) للخطاب يلزمه في الحال، ولا يجوز تأخيرها إلى المستقبل.

وتحقيق هذا: أن أمر الله - تعالى - صفة قائمة به، وصفته متنزّهة عن أن يحيط بها

(١) في «أ»: مطلق القدرة.

(٢) في «ب»: أمر نسبي.

(٣) في «ب»: فهمك.

زمان، والمكلف فى زمان: فإن كان الأمر مطلقاً لزمه فعله فى ذلك الزمان، وإن كان مؤقتاً، يلزمه فعله فى ذلك الزمان، والمطلق يتفرع على قولنا: الأمر هل يقتضى الفور، أم لا ؟.

فهذا هو التحقيق، وأما أن الأمر بالشىء لا يقع إلا فى الأزمنة المستقبلية - فلا. فاعلم ذلك والله أعلم.

قال المصنف - رحمه الله تعالى -: الدليل الثامن: العبد، لو قدرَ عَلَى الفعلِ - لَقَدَرَ عَلَيْهِ: إمَّا حَالٌ وَجُودِهِ، أَوْ قَبْلَ وَجُودِهِ:

وَالأَوَّلُ مُحَالٌ؛ وَإِلَّا لَزِمَ إِيجَادُ الْمَوْجُودِ؛ وَهُوَ مُحَالٌ.

وَالثَّانِي مُحَالٌ؛ لِأَنَّ الْقُدْرَةَ - فى الزَّمانِ الْمُتَقَدِّمِ -: إمَّا أَنْ يَكُونَ لَهَا أَثَرٌ فى الفعلِ، أَوْ لَا يَكُونَ:

فَإِنْ كَانَ لَهَا أَثَرٌ فى الفعلِ - فنقول:

تَأْيِيرُ الْقُدْرَةِ فى المَقْدُورِ - حَاصِلٌ فى الزَّمانِ الْأَوَّلِ، وَوُجُودُ الْمَقْدُورِ - غَيْرُ حَاصِلٍ فى الزَّمانِ الْأَوَّلِ؛ فَتَأْيِيرُ الْقُدْرَةِ فى المَقْدُورِ - مُغَايِرٌ لَوُجُودِ الْمَقْدُورِ.

وَالْمُؤَثَّرُ: إمَّا أَنْ يُؤَثَّرَ فى ذَلِكَ الْمُغَايِرِ حَالٌ وَجُودِهِ، أَوْ قَبْلَهُ:

فَإِنْ كَانَ الْأَوَّلُ: لَزِمَ أَنْ يَكُونَ مُوجِداً لِلْمَوْجُودِ؛ وَهُوَ مُحَالٌ. وَإِنْ كَانَ الثَّانِي: كَانَ الْكَلَامُ فِيهِ كَمَا تَقَدَّمَ؛ وَلَزِمَ التَّسْلُسُ.

وَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا أَثَرٌ فى الزَّمانِ، الْمُتَقَدِّمِ وَبَتَ - أَيْضاً -: أَنَّهُ لَيْسَ لَهَا فى الزَّمانِ الْمُقَارِنِ لَوُجُودِ الفعلِ أَثَرٌ -: اسْتِحَالُ أَنْ يَكُونَ لَهَا أَثَرٌ فى الفعلِ الْبَتَّةَ، وَإِذَا لَمْ يَكُنْ لَهَا أَثَرٌ الْبَتَّةَ - اسْتِحَالُ أَنْ تَكُونَ لِلْعَبْدِ قُدْرَةٌ عَلَى الفعلِ الْبَتَّةَ.

وَأَعْلَمُ: أَنَّ هَذَيْنِ الْوَجْهَيْنِ لَا نَرْضِيهِمَا؛ لِأَنَّهُمَا يُشْكِلَانِ بِقُدْرَةِ الْبَارِى - حَلَّ حَالَهُ - عَلَى الفعلِ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن هذا الدليل بناه المصنف على المذهبين؛ فقال: لا قدرة للعبد أصلاً على الفعل، ولو قدر عليه لقدرة عليه: إما حال وجوده، وهو محال لكونه إيجاداً [٩٥/أ] للموجود، أو قبل وجوده، والثانى محال؛ لأن القدرة فى الزمان المتقدم على وجود الأثر: إما أن يكون لها أثر فى الفعل أو لا؛ فإن لم يكن لها أثر

فى الزمان المقارن - فلا أثر للقدرة أصلاً، وهو محال، وإن كان لها أثر فى الزمن المتقدم - فلها تأثير فى الفعل؛ لأن الأثر بدون التأثير محال.

ف نقول: التأثير قبل وجود الفعل موجود، وأثره وهو الفعل غير موجود؛ فوجود الأثر غير تأثير المؤثر ممكن الوجود وإلا لكان واجب الوجود، وهو مُحَالٌ؛ للبرهان الدال على كونه واجب الوجود؛ فيفتقر التأثير إلى مؤثر، والمؤثر فى التأثير، ولا بد له من تأثير، وذلك التأثير ممكن؛ فيفتقر إلى تأثير آخر؛ فيلزم التسلسل وهو محال؛ فثبت أنه لا قُدْرَةٌ للبعد أصلاً؛ سواء قلنا: القدرة على الفعل مقارنة؛ على ما هو مذهب الأشعرى، أو مقدّمة على الفعل؛ كما هو مذهب المعتزلة؛ على ما بينا من تفصيل المذاهب.

واعلم: أن هذه شبهة؛ وهى من المغالطة؛ لكونها نافية للقدرة شاهداً وغائباً؛ فنقول: قال: حلّها: أن نقول: لم لا يجوز أن يقدم على الفعل زمن الوجود؟

قوله: «إن ذلك إيجاد الموجود» - قلنا: ماذا يعنى به؟

إما أن يعنى به أنه إيجاد الموجود بدون هذا الإيجاد، أو يعنى به أنه إيجاد الموجود بهذا الإيجاد، أو يعنى به شيئاً آخر - الأول ممنوع، بل هو إيجاد الشيء الذى وجد بهذا الإيجاد وبهذا التأثير؛ بحيث لولا هذا التأثير لما وجد، وإن أراد به الثانى، فهو مسلم، ولا امتناع فيه؛ لأن الأثر لا بد وأن يوجد مع المؤثر فيه زماناً، وإن أراد به معنى ثالثاً فلا بد من بيانه. هذا ما قاله صاحب «التلخيص» فى حل^(١) هذه المغالطة، ولا بأس به.

ويمكن أن يقال فى حلها: إن الماهية الممكنة لا يمكن إيجادها موجوداً معها وجودها، وإلا يلزم إيجاد الموجود، ولا يمكن إيجادها معها عدمها، وإلا يلزم الجمع بين الوجود والمعدم، وإنما يمكن إيجاد الماهية الممكنة من حيث هى هى، مع قطع النظر عن وجودها حالة [٩٥/ب] الإيجاد [أو حالة الإعدام].

وإذا تقررت هذه المقدمة، فنقول: الإيجاد زمن وجودها يعسر فيه وجودها، والإيجاد زمن العدم قد يعسر فيه العدم، وقد بينا استحالة إيجاد الماهية الممكنة موجوداً^(٢) معها أحد الأمرين؛ وكذلك إيجاد الفعل حال وجود الفعل، وإيجاد الفعل حال عدم الفعل، بل إيجاد الفعل من حيث هو هو مع قطع النظر عن الحالين؛ وهذا لأن الشيء قد يكون ممكناً؛ نظراً إلى ذاته من حيث هى هى؛ فيقال: هو ممكن الوجود؛ نظراً إلى ذاته؛ فيمكن إيجادها نظراً إلى ذاته، ثم قد يفترون به مانع، أو ينتفى شرط إيجادها؛ فلا يمكن إيجادها لا

(١) فى «ب»: حد.

(٢) فى «أب»: مأخوذاً.

لاستحاطته فى ذاته، بل لعارض من خارج^(١)، وبيان^(٢) تقرير ما ذكرنا على قول من قال: «إن الوجود علة^(٣) الماهية»؛ وكذلك على قول نافية. فليتأمل الناظر هذا الموضع.

فإن قيل: قد علم من أصل الأشاعرة: أن القدرة على الفعل مقارنة للفعل، وقد تبين فسَادُ ما عول عليه المصنف فى تقرير هذا الأصل؛ فما المعتمد فى ذلك؟

قلنا: قد سبق أن إمام الحَرَمَيْنِ قد اختار فى «البرهان»: أن القدرة على الفعل قبل الفعل.

وقد عول فى كتاب «الشامل» فى تقرير هذه القاعدة على نُكَّة^(٤)، فلنذكرها:

قال الإمام: القدرة من الصفات المتعلقة، ولا بد لها من متعلق، ومن خالف من متأخري المعتزلة فسوغ علماً لا معلوم له - لم يخالف فى أبواب القدرة، فالقدرة إذن متعلقة بمقدورها، ومن أحال تعلقها بالمقدور حال حدوثه فقد نفى تعلقها.

والدليل على ذلك: أننا إذا فرضنا حاليتين، فقدّرنا فى الحالة الأولى قدرة حادثة، ثم قدّرنا فى الحالة الثانية وجود المقدور وحدثه - فالخصم يمنع وجود المقدور فى الحالة الأولى، ويمنع التعلق بالمقدور فى الحالة الثانية، والحالتان متعاقبتان على ما صورناهما؛ فلم يَسُقْ لتعلق القدرة وَجْهٌ معقول، هذا ما عول [٩٦/أ] عليه إمام الحرمين فى «الشامل»^(٥) وفيه أبحاث دقيقة^(٦) أعرضنا عن ذكرها؛ حذراً من الإطناب، والأصحاب بنوا هذه القاعدة على: أن القدرة عرض، والعرض لا يبقى^(٧) زمانين، والقدرة مقارنة للفعل والحق: أن يحال بيان هذه القاعدة على علم الكلام لتتعلم فى هذا الفن؛ والله أعلم بالصواب.

قال المصنف - رحمه الله تعالى - : الدليل التاسع: أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَمَرَ بِمَعْرِفَتِهِ فِى قَوْلِهِ: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾ [مُحَمَّدٌ: ١٩]؛ فَنَقُولُ: إِمَّا أَنْ يَتَوَجَّهَ الْأَمْرُ عَلَى الْعَارِفِ بِاللَّهِ تَعَالَى، أَوْ عَلَى غَيْرِ الْعَارِفِ بِهِ:

(١) فى «أ» ب: لمعارض من خارج.

(٢) فى «أ» ب: سيأتى.

(٣) فى «أ» ب: على.

(٤) فى «ب» ب: ثلاثة.

(٥) ينظر الشامل (٨٠/١).

(٦) فى «ب» ب: ضيقة.

(٧) فى «ب» ب: لا ينفى.

.....الكاشف عن الغصول

وَالأَوَّلُ مُحَالٌ؛ لِأَنَّهُ يَفْتَضِي تَحْصِيلَ الْحَاصِلِ، وَالْجَمْعَ بَيْنَ الْمُثْلَيْنِ؛ وَهُمَا مُحَالَانِ.

وَالثَّانِي مُحَالٌ؛ لِأَنَّهُ غَيْرَ الْعَارِفِ بِاللَّهِ تَعَالَى: مَا دَامَ يَكُونُ غَيْرَ عَارِفٍ بِاللَّهِ تَعَالَى - اسْتَحَالَ أَنْ يَكُونَ عَارِفًا بِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَمْرُهُ بِشَيْءٍ؛ لِأَنَّ الْعِلْمَ بِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَمْرُهُ بِشَيْءٍ - مَشْرُوطٌ بِالْعِلْمِ بِاللَّهِ تَعَالَى.

وَمَتَى اسْتَحَالَ أَنْ يَعْرِفَ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَمْرُهُ بِشَيْءٍ - كَانَ تَوْجِيهُ الْأَمْرِ عَلَيْهِ فِي هَذِهِ الْحَالَةِ تَوْجِيهًا لِلأَمْرِ عَلَى مَنْ يَسْتَحِيلُ أَنْ يَعْلَمَ ذَلِكَ الْأَمْرَ؛ وَذَلِكَ عَيْنُ تَكْلِيفٍ مَا لَا يُطَاقُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن المدعى أن تكليف ما لا يُطَاقُ واقع؛ والدليل عليه أن الله أمر بمعرفته؛ والدليل عليه قوله تعالى: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾ [محمد: ١٩].

وإذا ثبت ذلك، فنقول: ذلك الأمر: إما أن يتوجه نحو العارف بالله، أو يتوجه نحو الجاهل بالله، والأول لا يخلو: إما أن يكون أمرًا بعين ما يعلمه، أو بمثله؛ لاستحالة أن يكون أمر العالم بالله بالعلم به - أمرًا بما هو خلاف العلم: فإن كان الأول، يلزم الأمر بتحصيل الحاصل؛ وهو محال.

وإن كان الثاني، يلزم الجمع بين المثليين؛ وهو مُحَالٌ.

هذا كله: إذا كان ذلك الأمر متوجهًا نحو العارف بالله.

أما إذا كان الأمر متوجهًا نحو الجاهل بالله - فهو أمر بالمُحَالِ أيضًا؛ وذلك لأن الجاهل بالله لا يعرف أمر الله بدون معرفته، وإذا استحال أن يعرف أمر الله، كان توجيه الأمر عليه توجيهًا لأمر الله على من يستحيل أن يعرف أمر الله، ومن يستحيل عليه معرفة أمر الله، استحال منه امتثال أمر الله، وقد أمر بالامتثال؛ وذلك هو تَكْلِيفٌ مَا لَا يُطَاقُ. واعلم: أن هذا الدليل ضعيف، وبيانه من وجهين:

الأول: أن الآية أمر بمعرفة وحدانية الله، وذلك غير الأمر بمعرفته.

الثاني: أنه لو كان أمرًا بمعرفة الله - تعالى - فلا استحالة [٩٦/ب] في توجيهه نحو العارف بالله تعالى؛ وذلك لأن المعرفة على مراتب؛ أولها وأجلها معرفة الله - تعالى - بنفسه، وتقبلها معرفة أول مخلوقاته به؛ بحيث لا يتصور أن يكون أقل من تلك المعرفة؛ لأننا نفرض الكلام في قدر لو نقص ذلك القدر لكان جاهلًا بالله، وبين المرتبتين مراتب

كثيرة. وإذا ثبتت هذه المقدمة، جاز أن يكون ذلك الأمر متوجهاً نحو العارف بالله؛ بمعنى: أنه حصل له مرتبة من المعارف الإلهية، وهو عادم غيرها؛ فيكون الأمر متوجهاً نحو العارف بالله بتحصيل مرتبة من مراتب العلم ليست حاصلة عنده، ولا يلزم من ذلك مُحَال أصلاً.

ومن الناس من منع المقدمة القائلة: «بأن من لا يعرف أمر الله، استحال منه امتثال أمر الله»؛ وهو منع فاسد؛ لأن المراد: معرفة الله بوجه من الوجوه، ومن لا يعرفه بوجه ما، لا يعرف أمره، ومن لا يعرف أمره، استحال منه امتثال أمره بالضرورة؛ فهذه المقدمة ضرورية.

قال المصنف - رحمه الله تعالى -: **الدَّلِيلُ الْعَاشِرُ**: أَنَّ الْأَمْرَ بِالنَّظَرِ وَالْفِكْرِ رَاقِعٌ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿قُلْ انظُرُوا﴾ [يونس: ١٠١]، وَفِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿أَوْ لَمْ يَتَفَكَّرُوا﴾ [الأعراف: ١٨٤]؛ وَذَلِكَ أَمْرٌ بِمَا لَا يُطَاقُ:

بَيَانُهُ: أَنَّ تَحْصِيلَ التَّصَوُّرَاتِ غَيْرُ مَقْدُورٍ، وَإِذَا لَمْ تَكُنِ التَّصَوُّرَاتُ مَقْدُورَةً - لَمْ تَكُنِ الْقَضَايَا الضَّرُورِيَّةُ مَقْدُورَةً، وَإِذَا لَمْ تَكُنِ الْقَضَايَا الضَّرُورِيَّةُ مَقْدُورَةً - لَمْ تَكُنِ الْقَضَايَا النَّظَرِيَّةُ مَقْدُورَةً، وَإِذَا لَمْ تَكُنِ هَذِهِ الْأَشْيَاءُ مَقْدُورَةً - لَمْ يَكُنِ الْفِكْرُ وَالنَّظَرُ مَقْدُورًا:

وَأَمَّا قُلْنَا: «إِنَّ التَّصَوُّرَاتِ غَيْرُ مَقْدُورَةٍ؛ لِأَنَّ الْقَادِرَ، إِذَا أَرَادَ تَحْصِيلَهَا: فَلَبَّأَ أَنْ يُحْصِلَهَا حَالٌ مَا تَكُونُ التَّصَوُّرَاتُ خَاطِرَةً بِيَالِهِ، أَوْ حَالٌ مَا لَا تَكُونُ تِلْكَ التَّصَوُّرَاتُ خَاطِرَةً بِيَالِهِ:

فَإِنْ كَانَتْ خَاطِرَةً بِيَالِهِ - فَتِلْكَ التَّصَوُّرَاتُ حَاصِلَةٌ؛ فَتَحْصِيلُهَا يَكُونُ تَحْصِيلًا لِلْحَاصِلِ؛ وَهُوَ مُحَالٌ.

وَإِنْ كَانَتْ غَيْرَ خَاطِرَةٍ بِيَالِهِ - كَانَ الذَّهْنُ غَافِلًا عَنْهَا، وَمَتَى كَانَ الذَّهْنُ غَافِلًا عَنْهَا - اسْتَحَالَ مِنَ الْقَادِرِ أَنْ يُحَاوِلَ تَحْصِيلَهَا؛ وَالْعِلْمُ بِذَلِكَ ضَرُورِيٌّ.

فَإِنْ قُلْتُ: «لِمَ لَا يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ: إِنَّهَا مُتَصَوِّرَةٌ مِنْ وَجْهِ دُونَ وَجْهِ؛ فَلَا حَرَمَ: يُمَكِّنُهُ أَنْ يُحْصَلَ كَمَالُهَا؟»:

قُلْتُ: لَمَّا كَانَتْ مُتَصَوِّرَةً مِنْ وَجْهِ دُونَ وَجْهِ؛ فَالْوَجْهُ الْمُتَصَوِّرُ - مُغَايِرٌ لِمَا لَيْسَ بِمُتَصَوِّرٍ؛ فَهَمَّا أَمْرَانِ: أَحَدُهُمَا: مُتَصَوِّرٌ بِتَمَامِهِ، وَالْآخَرُ: غَيْرُ مُتَصَوِّرٍ بِتَمَامِهِ؛ وَحَيْثُئِذٍ: يَعُودُ الْكَلَامُ الْمَقْدَمُ.

٤٨ الكاشف عن المحصول

وَأِنَّمَا قُلْنَا: «إِنَّ التَّصَوُّرَاتِ، إِذَا لَمْ تَكُنْ مَقْدُورَةً - كَانَتْ الْقَضَايَا الْبَدِيهِيَّةُ غَيْرَ مَقْدُورَةٍ»؛ لِأَنَّ تِلْكَ التَّصَوُّرَاتِ: إِمَّا أَنْ تَكُونَ بِحَيْثُ يُلْزَمُ مِنْ مُجَرَّدِ حُضُورِهَا فِي الذَّهْنِ حُكْمُ الذَّهْنِ بِنِسْبَةِ بَعْضِهَا إِلَى بَعْضٍ بِالنَّفْيِ أَوْ بِالِإِثْبَاتِ، أَوْ لَا يُلْزَمُ: فَإِنْ لَمْ يُلْزَمُ - لَمْ تَكُنْ تِلْكَ الْقَضَايَا عُلُومًا يَقِينِيَّةً؛ بَلْ تَكُونُ اعْتِقَادَاتٍ تَقْلِيدِيَّةً.

وَأِنْ لَزِمَ - فَنَقُولُ: حُصُولُ تِلْكَ التَّصَوُّرَاتِ لَيْسَ بِاخْتِيَارِهِ؛ وَعِنْدَ حُصُولِهَا: فَتَرْتَبُ تِلْكَ التَّصَدِيقَاتِ عَلَيْهَا لَيْسَ بِاخْتِيَارِهِ؛ فَإِذَنْ: حُصُولُ تِلْكَ الْقَضَايَا الْبَدِيهِيَّةِ لَيْسَ بِاخْتِيَارِهِ؛ وَذَلِكَ هُوَ الْمَطْلُوبُ.

وَأِنَّمَا قُلْنَا: «إِنَّ الْقَضَايَا الْبَدِيهِيَّةَ، إِذَا لَمْ تَكُنْ بِاخْتِيَارِهِ لَمْ تَكُنْ الْقَضَايَا النَّظَرِيَّةُ بِاخْتِيَارِهِ»؛ وَذَلِكَ لِأَنَّ لَزُومَ هَذِهِ النَّظَرِيَّاتِ عَنْ تِلْكَ الصَّرُورِيَّاتِ: إِمَّا أَنْ يَكُونَ وَاجِبًا، أَوْ لَا يَكُونَ:

فَإِنْ لَمْ يَكُنْ وَاجِبًا - لَمْ يَكُنْ ذَلِكَ اسْتِدْلَالًا يَقِينِيًّا؛ لِأَنَّا إِذَا اسْتَدَلَّلْنَا بِدَلِيلٍ مُرَكَّبٍ مِنْ مُقَدَّمَاتٍ، وَلَمْ يَكُنِ الْمَطْلُوبُ وَاجِبَ اللُّزُومِ عَنْ تِلْكَ الْمُقَدَّمَاتِ: كَانَ اعْتِقَادُ وُجُودِ ذَلِكَ الْمَطْلُوبِ - فِي هَذِهِ الْحَالَةِ - : اعْتِقَادًا تَقْلِيدِيًّا، لَا يَقِينِيًّا.

وَأِنْ كَانَ ذَلِكَ وَاجِبًا - فَنَقُولُ: قَبْلَ حُصُولِ تِلْكَ الْمُقَدَّمَاتِ الْبَدِيهِيَّةِ - امْتَنَعَ حُصُولُ هَذِهِ الْقَضَايَا الْإِسْتِدْلَالِيَّةِ، وَعِنْدَ حُصُولِ تِلْكَ الْبَدِيهِيَّاتِ - يَحِبُّ حُصُولُ هَذِهِ الْإِسْتِدْلَالِيَّاتِ؛ فَإِذَنْ: هَذِهِ الْإِسْتِدْلَالِيَّاتُ فِي جَانِبِي النَّفْيِ وَالِإِثْبَاتِ - لَا تَكُونُ بِاخْتِيَارِ الْمُكَلَّفِ.

وَإِذَا ثَبَتَ هَذَا: ثَبَتَ أَنَّ التَّكْلِيفَ بِهَا - تَكْلِيفٌ بِمَا لَيْسَ فِي الْوُسْعِ.

فَهَذَا مَجْمُوعُ الْوُجُوهِ الْمَذْكُورَةِ فِي هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ، وَبِاللَّهِ التَّوْفِيقُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن هذا الدليل واضح، ونزيده إيضاحًا؛ فنقول: النظر مأمور به، وهو غير مقدور، والمراد بالنظر: الفكر، وقد سبق بيان الفكر بحده في علم المنطق الموضوع في أول الشرح؛ فلا نعيده.

أما أن النظر مأمور به: فذلك كقوله تعالى: ﴿قُلْ انظُرُوا﴾ [يونس: ١٠١]، وكقوله تعالى: ﴿أَوْ لَمْ يَتَفَكَّرُوا﴾ [الأعراف: ١٨٤] فساقه مساق اللوم والتوبيخ؛ وذلك يَدُلُّ عَلَى أَنَّ مَنْ لَمْ يَتَفَكَّرْ، فَقَدْ تَرَكَ الْمَأْمُورَ بِهِ؛ فَثَبَتَ أَنَّ النِّظَرَ مَأْمُورٌ بِهِ.

وأما أنه غيرٌ مقدور: فذلك لأن التصورات غير مقدورة، أى: غير مكتسبة؛ لأنّ الذهن^(١)؛ إما أن يكون له شعور بذلك التصور، أو لا: فإن كان، فذلك التصور حاصل، وتحصيل الحاصل محال.

وإن لم يكن له به شعور بوجه ما، استحال تحصيله؛ لأن ما [لا]^(٢) شعور للنفس [٩٧/أ] به ألّبتة، استحال طلبه، وما استحال طلبه، استحال تحصيله؛ ولا يقال: لم لا يجوز أن يكون مشعوراً به من وجه دون وجه؟ وتوجيه هذا المنع: لا نسلم الحصر:

وَسَنَدُ الْمَنَعِ: أن التصور: إما أن يكون مشعوراً به مطلقاً أو لا يكون مشعوراً به مطلقاً، أو يكون مشعوراً به من وجهٍ دون وجهٍ؛ لأننا نقول: القسم الثالث باطل جزئياً؛ بعين ما مر.

واعلم: أن المصنف قد أورد على نفسه فى «المحصل» سؤالاً؛ فقال: نحن نجد من أنفسنا طلب ماهية الروح، والملكة، والنفس. وأجاب عنه؛ بأن ذلك: إما طلب تفسير اللفظ، أو طلب البرهان على وجود التصور؛ وكلاهما تصديق، وهذا الجواب فاسد يعلم الإنسان فساده بالرجوع إلى وجدانه. فثبت أن التصورات غير مقدورة ومكتسبة، ويلزم من ذلك ألا تكون التصديقات البديهية مكتسبة مقدورة؛ لأن التصورات إما: أن تكون بحالة يلزم من حضور بعضها مع البعض فى الذهن الجزم بحصول النسبة التصديقية، أو لا: لا سبيل إلى الثانى، وإلا لم تكن علوماً بديهية^(٣)، بل اعتقادات تقليدية؛ فتعين الأول؛ فثبت أن التصديقات البديهية غير مقدورة، وإذا لم تكن التصديقات البديهية مقدورة - لا تكون التصديقات النظرية مقدورة؛ لأن لزوم النظريات عن البديهيات: إما أن يكون واجباً، أو لا يكون؛ فإن لم يكن واجباً، لم يكن ذلك استدلالاً مفيداً لليقين جزئياً، وإن كان لازماً فنقول: النظريات واجبة الحصول عند حصول البديهيات، متمتعة الحصول عند عدمها؛ فلا قدرة على تحصيل النظريات؛ ولا اختيار له فى اكتسابها؛ بمعنى: أنه إن شاء اكتسبها، وإن شاء ترك اكتسابها. هذا هو بسط ما قاله المصنف، وهو فاسد؛ وبيان فساده من وجوه ثلاثة: الأول: أنه يجوز أن يكون الشيء متصوراً بعارض من عوارضه [٩٧/ب]؛ فيثبت الشعور بذلك العارض، فيطلب الكنه، ويجوز أن يكون عارض من عوارضه معلوماً؛ فتطلب بقية عوارضه بسبب الشعور بذلك العارض.

(١) فى «ب»: المنهب.

(٢) سقط فى «ب».

(٣) فى «أ»: نفسية.

الثاني: أنا لا نسلم أن تلك التصورات البديهية إن لم تكن بحيث يلزم من مجرد حضورها في الذهن حكم الذهن بالنسبة التصديقية بينهما - لا تكون تلك القضايا علومًا بديهية؛ وهذا جواز ألا يلزم من مجرد تصور طرفيها - جزم الذهن بالنسبة التصديقية، وتكون علومًا يقينية نظرية، والنظريات بأسرها كذلك.

الثالث: أن حضور المقدمات في الذهن - كيف كانت - لا توجب حصول النتيجة، بل لابد من ترتيب خاص، والترتيب الخاص مقدور. وإذا عرفت ذلك، أمكنك توجيه المنع على أى قسم شئت من قسمي الترديد.

واعلم: أنه قد تبين ضعف جميع ما استدللَّ به المصنف في هذه المسألة، وقد بينا ذلك بيانًا شافيًا.

واحق: أن التكليف بالمستحيل لذاته غير واقع، بل هو [غير] ^(١) جائز، والدليل عليه ما نبهنا عليه؛ وهو: أن قيام حقيقة الطلب النفساني بالعالم باستحالته طلبًا متعلقًا بالمستحيل لذاته، بل وبغيره - يكون حال العلم باستحالته محالًا، والقضية بديهية، ومن راجع نفسه وأنصف نفسه، علم صحة ما ذكرناه، اللهم إلا أن يقال: حقيقة الطلب غائبًا غير حقيقة الطلب شاهدًا. فإن قيل ذلك، فقد فسدت قاعدة كلام النفس وإثباتها لله - تعالى - وفيه تفصيل وقد سبق بيانه.

خاتمة: اعلم: أن صاحب «التنقيح» اختار جواز التكليف بالمحال، واحتجَّ عليه بأنَّ الطلب الذي هو ماهية التكليف - ليس من جنس المتعلق، ولا تعلقه تعلق التأثير؛ كتعلق القدرة؛ بدليل صحة التعلق بالندوم، وبغير المعين؛ فجاز تعلقه بالمحال كالعلم، هذا ما احتجَّ به، وهو ضعيف؛ لأنه قياس في المطالب العلمية، وهو لا يفيد [٩٨/أ] العلم، بل لا يفيد الظن، إلا إذا بين أنَّ الحكم مُعْتَلٌّ بكذا، وهو مشترك بين صورتين؛ وذلك متعذر، والله أعلم بالصواب .

قال المصنف - رحمه الله تعالى -: **المَسْأَلَةُ الثَّانِيَّةُ:**

قَالَ أَكْثَرُ أَصْحَابِنَا، وَأَكْثَرُ الْمُعْتَزَلَةِ: الْأَمْرُ بِفُرُوعِ الشَّرَائِعِ لَا يَتَوَقَّفُ عَلَى حُصُولِ الْإِيمَانِ.

وَقَالَ جُمْهُورُ أَصْحَابِ أَبِي حَنِيفَةَ - رَحِمَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ -: يَتَوَقَّفُ عَلَيْهِ؛ وَهُوَ قَوْلُ الشَّيْخِ أَبِي حَامِدٍ الْإِسْفَرَايِينِيِّ مِنْ فُقَهَائِنَا.

وَمِنَ النَّاسِ مَنْ قَالَ: تَنَاقَلَهُمُ النَّوَاهِي دُونَ الْأَوَامِرِ؛ فَإِنَّهُ يَصِحُّ انْتِهَاؤُهُمْ عَنِ الْمُنْهَيَّاتِ، وَلَا يَصِحُّ إِقْدَامُهُمْ عَلَى الْمَأْمُورَاتِ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أنا ننقل مَذَاهِبَ العلماء فى هذه المسألة، ثم ننعطف بعد ذلك على شرح المتن؛ فنقول:

قال إمام الحَرَمَيْنِ^(١): ذهب بعض أصحاب أبى حنيفة: إلى أن الكُفَّارَ غَيْرُ مخاطبين بفروع الشريعة^(٢).

وظاهر مذهب الشافعى: أنهم مخاطبون بها. وفَصَلَ فاصلون بين المأمورات والمنهيات؛ فقالوا: هم مُخَاطَبُونَ معاقبون على ارتكاب المنهيات، غير معاقبين على ترك المأمورات. ثم نقل الإمام أن الخلاف واقع فى جواز المخاطبة عقلاً، ثم فى وقوع ذلك إن ثبت جوازه. ثم قال: والتحقيق فى ذلك كله عندى: أن الكافر فى حال كفره^(٣) - يستحيل أن يُخَاطَبَ بإنشاء فَرَعٍ على الصحة؛ وكذلك الْقَوْلُ فيما ينفع آخرًا من العقائد فى حق مَنْ لم يصح عقده فى الأوائل؛ وكذلك الحديث يستحيل أن يُخَاطَبَ بإنشاء الصلاة الصحيحة مع بقاء الْحَدِثِ، ولكن هؤلاء مُخَاطَبُونَ بالتوسُّلِ إلى ما يقع آخرًا بإيقاع مشروط قبل وَقُوعِ الشرط، ولكن إذا انقضى من الزمان ما يَسْعُ الشرط والمشروط، والأوائل والأواخر - فلا يمتنع أن يعاقب الممتنع على حُكْمِ التكليف معاقبة من خالف أمرًا ما توجه عليه ناجزًا؛ فمن أبى ذلك، قضى عليه قاطع العقل بالفساد، ومن جوز تَنْجِيزَ الخطاب بإيقاع المشروط قبل وجود الشرط - فقد سوغ تكليف ما لا يُطَاق، ومن أراد أن يفرق بين الفروع، وبين أواخر العقائد، وبين صلاة المحدث - فهو مبطل. قطعًا.

وقد نَقَلَ عن أبى هاشم؛ أنه قال: ليس المحدث مخاطبًا بالصلاة [٩٨/ب]، ولو

(١) ينظر البرهان (١٠٧/١).

(٢) ينظر: البحر المحيط للزركشى ٣/٣٦٦، التمهيد للأسنوى ص ٣٦٤، ونهاية السبيل له ١/٣٦٩، زوائد الأصول ص ١٧٩، منهاج العقول للبدخشى ١/٢٠٣، التحصيل من الحصول للأرموى ١/٣٢١، للنحول للغزالي ص ٣١، الإيهاج لابن السبكي ١/١٧٧، الآيات البينات لابن قاسم العبادى ١/٢٨٥، تخريج الفروع على الأصول للزنجاني ص ٩٨، كشف الأسرار للنسفى ١/١٣٧، شرح التلويح على التوضيح لسعد الدين مسعود بن عمر التفتازانى ١/٢١٣، نسحات الأسفار لابن عابدين ص ٦٠، ميزان الأصول للسمرقندى ١/٣٠٤، البرهان فى أصول الفقه ١/١٠٧، أصول الفقه لمحمد أبو النور زهير ١/١٨٤.

(٣) فى داء: حال أمره.

استمر حديثه دهره؛ لقي الله غير مخاطب بصلاة في عمره؛ فإن أراد الرجل ما ذكرناه فهو حق. وإن أراد به: أنه لا يُعاقبُ على ترك الصلاة لترك التوصل إليها - فقد خرق الإجماع. هذا هو الكلام في ظرف الجواز، أما الكلام في ظرف الوقوع: فقد قال القاضى: ذلك من مجال الفقهاء؛ وهو مغلون.

والذى أراه: أن الكفار مأمورون بالتزام الشرع جملة، والقيام بمعامله منفصلاً، فمن جحد وجوب التوصل إليه، فقد أنكر أمراً معلوماً، وهذا على هذا التقدير مترق عن درجة الظنون.

فإن قيل: «أتقطعون أنهم معاقبون في الآخرة على ترك فروع الشرع؟»:

قلنا: أجل، والموصل إليه: أنه قد ثبت قطعاً وجوب التوصل، وتبّت أن تارك الواجب متوعد بالعقاب، إلا أن يعفو الله، وتقر في أصل الدين أن الله لا يعفو عن الكفار، هذا ما اختاره إمام الحرمين صاحب «البرهان».

وفيما ذكره في دعوى القطع في ظرف الوقوع - نَظَرٌ لا يخفى على المتأمل؛ فليتأمل الناظر.

قال الغزالي في «المستصفى»: ليس من شرط الفعل المأمور به - أن يكون شرطه خاصاً حالة الأمر، بل يتوجه الأمر بالمشروط والشرط، ويكون مأموراً بتقديم الشرط؛ كما يخاطب المحدث بالصلاة؛ بشرط تقديم الوضوء، والملحد بتصدق الرسول؛ بشرط تقديم الإيمان بالرسول.

[وذهب أصحاب الرأى: إلى^(١) إمكان ذلك، والخلاف: إما في الجواز أو في الوقوع، أما الجواز العقلى: فواقع^(٢)، وأما الوقوع الشرعى: فكما يجوز تخصيص خطاب الفروع بالمؤمنين وكما خصص وجوب بعض العبادات بالأحرار والمقيمين والأصحاء، ولكن وردت أدلة بمخاطبتهم.

ثم تمسك بآي من كتاب الله، تمسك المصنف بها أيضاً، وستكلم عليها، وصرح بأنه: إذا مات الكافر على كفره، عوقب على تركه للفروع، لكنه إذا أسلم [٩٩/أ] عفى عما سلف؛ فالإسلام يجب ما قبله. هذا ما ذكره الغزالي، واختاره، وفي تمسكه بالظواهر الدالة على وقوع تكليفهم بالفروع - مخالفة لإمام الحرمين.

(١) فى «أ»: وأثبت أصحاب الرأى.

(٢) فى «ب»: فواقع.

وقال الشيخ أبو إسحاق الشيرازي في شرحه «اللمع»: إذا أمر الله تعالى أو رسوله ﷺ بلفظ مطلق، وخطاب جامع - اختلف أصحابنا في دخول الكفار فيه: فقال بعضهم: يدخلون فيه، وقالت طائفة منهم: لا يدخلون فيه؛ وهو اختيار الشيخ أبي حامد. وقال بعضهم: يدخلون في خطاب النّهى، دون خطاب الأمر. ومعنى توجيه الخطاب عليهم: تعلّق الوعيد بالترك، واستحقاق العقاب في الآخرة على تركه، وليس المراد بذلك: أنهم يؤمرون بفعل العبادة مع الكفر، ولا يفعلها^(١) بعد الإسلام.

قال العالمى فى كتابه المؤلف فى أصول الفقه: الكافر هل يخرج عن الخطاب بالشرعيات، أم لا؟ [نقل عنه]^(٢) الشيخ أبو الحسن الكرخي - رحمه الله -: أن الكل واحد تحت الخطابات الشاملة للعبادات والشرعيات، وهو مذهب جماعة من الفقهاء وبعض المتكلمين، وقيل: هو مذهب الشافعى.

وذهب بعض الفقهاء، وبعض المتكلمين: إلى أنه غير داخِل؛ وهو قول أصحابنا، ولم ننقل فى هذه المسألة نصّاً عن أصحابنا المتقدمين، إلا أن مشايخنا المتأخرين خرجوها؛ بناء على تفرعاتهم؛ فإن محمداً - رحمه الله تعالى - قال فى كتاب «المسائل»: إن الكافر إذا دخل مكة، ثم أسلم وأحرم - لا يلزمه دم؛ لأن ذلك ليس عليه، وقال فى كتاب «الصوم»: وأيضاً فإن الكافر إذا كان له عبد مسلم مر عليه يوم الفطر - لا يلزمه صدقة فطره؛ قال: لأن ذلك ليس عليه. وقال أيضاً فى كتاب «النكاح»: إن المسلم إذا كانت تحته امرأة نصرانية، عاداتها فى الحيض دون العشرة؛ فانقطع الدم على عاداتها - يحل له وطؤها قبل الاغتسال؛ بخلاف المسلمة؛ قال: لأن ذلك ليس عليه، وهذا يدل على أن [٩٩/ب] مذهبهم ما ذكرناه.

وَتَمَرَةُ الخلاف؛ هى: العقاب على تركها؛ فإن الأمة أجمعت على أن الكافر إذا أتى بهذه العبادات لا يُثاب عليها، ولو لم يأت؛ حتى لو أسلم، لا يجب عليه القضاء.

وقال الباجي فى كتابه المسمى بـ «جامع الأصول»: لا خلاف بين الأمة فى أن الكُفَّار مخاطبون بالإيمان.

واختلفوا فى فروع الدِّيَّانَات؛ كالصوم، والصلاة، والحج: فعندنا: أنهم مخاطبون بذلك؛ وهو الظاهر من مذهب مالك.

وذهب ابن خويز منداد: إلى أنهم غير مخاطبين بذلك، قال القاضى عَبْدُ الوَهَّابِ

(١) فى «أ»: نقيضهما.

(٢) فى «أ»: حكى عن... أبى الحسن الكرخي.

المالكي: «فصل في: الكافر هل يدخل في مجرد الخطاب بالعبادات؟» اعلم: أن الكلام في ذلك يتعلق بفصلين:

أحدهما: أن مجرد الخطاب هل يتناول الكافر؛ كما يتناول المسلم، أم لا؟ والكلام في هذا كالكلام في تناول الخطاب العبد؛ لأن الاسم يتناول الجميع، وصفة التكليف موجودة فيهم؛ فلا وجه للمنع من تناول الخطاب له.

والفصل الآخر: في أن الخطاب بفروع الشريعة التي لا تصح من الكافر إلا بعد التوحيد والشهادة بالرسالة، هل توجه إلى الكافر وهو مقيم على كفره، أم لا؟ اختلف الفقهاء في هذا. وأهل الأصول منهم من قال: لا يصح خطابهم إلا بعد الإقرار بالشهادتين.

ومنهم من قال: يصح ذلك، وهو مخاطب به؛ بشرط تقديم الإيمان، وبنوا الكلام في كثير من الفروع على هذا، نحو: سقوط القضاء عنه إذا أسلم؛ لما ترك من الصوم والصلاة.

ومنهم من قال: المرتد مخاطب دون الكافر الأصلي. وأما مذهبننا: فيحتمل أن الأقوي في النظر: أنهم مخاطبون بها.

ومن أصحابنا: من يمنع ذلك؛ لأجل قولنا: إن الكافر لا يُحدُّ، إذا زنا أو شرب، وأن المرتد لا يقضى من الصلوات ما تركها في حال رذته؛ وهذا لا يمنع الخطاب؛ لجواز أن يخاطبوا بها، والإسلام يحيط عنهم.

قال ابن [١٠٠/أ] برهان: اعلم: أنه يجوز عندنا عقلاً خطاب الكفار بفروع الإيمان؛ وهو مذهب كافة العلماء، ومعظم المعتزلة، ونقل عن عبد الجبار، وبعض المعتزلة: أنهم قالوا: لا يجوز أن يخاطبوا عقلاً بالفروع.

وقال القاضي عبد العزيز الكوفي: قال قوم: الكفار مخاطبون بكل الشرعيات؛ بشرط تقدم الإيمان؛ ذكره الجصاص، وصاحب «المعتمد»، ونصره.

وقال قوم: إنهم غير مخاطبين بكثير من الشرعيات. وقال قوم: إنهم غير مخاطبين بفروع الإيمان.

قال المصنف - رحمه الله -: «وَأَعْلَمُ: أَنَّهُ لَا أَتَرُ لِهَذَا الْإِخْتِلَافِ فِي الْأَحْكَامِ الْمُتَعَلِّقَةِ بِالدُّنْيَا؛ لِأَنَّهُ مَا دَامَ الْكَافِرُ كَافِرًا - يَمْتَنِعُ مِنْهُ الْإِقْدَامُ عَلَى الصَّلَاةِ؛ وَإِذَا أَسْلَمَ - لَمْ يَجِبْ عَلَيْهِ الْقَضَاءُ.

وَأَيْنَمَا تَأْتِيهِ هَذَا الْاِخْتِلَافُ - فِي أَحْكَامِ الْآخِرَةِ؛ فَإِنَّ الْكَافِرَ إِذَا مَاتَ عَلَى كُفْرِهِ - فَلَا شَكَّ أَنَّهُ يُعَاقَبُ عَلَى كُفْرِهِ، وَهَلْ يُعَاقَبُ مَعَ ذَلِكَ عَلَى تَرْكِهِ الصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ وَغَيْرِهِمَا، أَمْ لَا؟

وَلَا مَعْنَى [لِقَوْلِنَا]: «إِنَّهُمْ مَأْمُورُونَ بِهَذِهِ الْعِبَادَاتِ» إِلَّا أَنَّهُمْ كَمَا يُعَاقَبُونَ عَلَى تَرْكِ الْإِيمَانِ - يُعَاقَبُونَ أَيْضًا بِعِقَابٍ زَائِدٍ عَلَى تَرْكِ هَذِهِ الْعِبَادَاتِ.

وَمَنْ أَنْكَرَ ذَلِكَ قَالَ: إِنَّهُمْ لَا يُعَاقَبُونَ إِلَّا عَلَى تَرْكِ الْإِيمَانِ؛ [وَهَذِهِ] دَقِيقَةٌ لَابَدٍ مِنْ مَعْرِفَتِهَا: لَنَا وَجُوهٌ:

الأول: أَنَّ الْمُقْتَضَى لِوُجُوبِ هَذِهِ الْعِبَادَاتِ - قَائِمٌ، وَالْوَصْفَ الْمَوْجُودَ - وَهُوَ الْكُفْرُ -: لَا يَصْلُحُ مَانِعًا؛ فَوَجِبَ الْقَوْلُ بِالْوُجُوبِ:

إِنَّمَا قُلْنَا: «إِنَّ الْمُقْتَضَى مَوْجُودٌ»؛ لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿يَأْتِيهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ﴾ [البقرة: ٢١]، وَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ حَيْثُ أَتَى سَبِيلًا﴾ [آل عمران: ٩٧]: وَلَا شَكَّ فِي أَنَّ هَذِهِ النُّصُوصَ عَامَّةٌ فِي حَقِّ الْكُلِّ.

وَأَيْنَمَا قُلْنَا: «إِنَّ الْكُفْرَ لَا يَصْلُحُ أَنْ يَكُونَ مَانِعًا؛ لِأَنَّ الْكَافِرَ مُتَمَكِّنٌ مِنَ الْإِيمَانِ بِالْإِيمَانِ أَوَّلًا؛ حَتَّى يَصِيرَ مُتَمَكِّنًا مِنَ الْإِيمَانِ بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ بِنَاءً عَلَيْهِ؛ وَبِهَذَا الطَّرِيقِ قُلْنَا: الدَّهْرِيُّ مُكَلِّفٌ بِتَصْدِيقِ الرَّسُولِ، وَالْمُحَدِّثُ مَأْمُورٌ بِالصَّلَاةِ.

فَثَبَّتَ: أَنَّ الْمُقْتَضَى قَائِمٌ، وَالْمُعَارِضَ غَيْرُ مَانِعٍ؛ فَوَجِبَ الْقَوْلُ بِالْوُجُوبِ.

الشرح: اعلم أنه قد تبين مما نقله العالمى عن محمد صاحب أبى حنيفة - رضى الله عنهما - من التفرعات على هذا الأصل: [أنه] قد يظهر أثر هذا الاختلاف فى الأحكام المتعلقة بالدين؛ فيصير ما نقله العالمى مناقضاً لقول المصنف: «لا أثر لهذا الاختلاف فى الأحكام المتعلقة بالدين»؛ بل يكون مبطلاً لكلام المصنف، فإنه قد ظهر أثر هذا الاختلاف فى الأحكام المتعلقة بالدين.

والجمع بين الكلامين لمن أراد الجمع - أن يقال: كلام المصنف إن كان عاماً، لكنه محمول على الخصوص؛ وهو أن يقال: لا أثر لهذا الاختلاف فى العبادات الواجبة؛ كالصلاة والصوم والحج [١٠٠/ب]؛ فإنه يمنع من الإتيان بها حال الكفر، وبعد زوال الكفر: لا يجب عليه قضاءها، ولا ندعى أنه لا أثر لهذا الاختلاف فى شيء من الأحكام المتعلقة بالدين، بل إنما ندعى عدم ظهور أثره فى تلك العبادات فقط، وبذلك

على هذا تمثيله. هذا هو وجه الجمع.

والمناقضة يشعر بها ظاهر كلام المصنف؛ لا يقال: بل يظهر أثره في الأحكام المتعلقة بالدنيا، وبيانه من وجوه آخر غير ما ذكره العالمى من تفرعات محمد بن الحسن صاحب أبى حنيفة: أحدها: أنه يكون ذلك سبباً لإسلامه؛ لأنه جاء فى الحديث: «إن الرجل ليختم له بالكفر بسبب كثرة ذنوبه».

ومقتضى ذلك: أنه يحتم له بالإسلام بسبب كثرة خيره وبره.

وثانيها: أن الإسلام يكون أوقع فى صدره إذا كان كثير الفساد والفسوق مضافاً إلى الكفر؛ فإنه إذا علم أن الإسلام يحب ما قبله، كان ميله إلى الإسلام أشد.

وثالثها: أنه يتجه إقامة الحدود عليهم؛ لاسيما الرجم عند الشافعى؛ فإن العقوبات مع المخالفات والمعاصى تتناسب. أما أنا نعاقيه؛ وهو لم يعص - فهو بعيد عن القواعد.

ورابعها: استحباب قضاء الصوم إذا أسلم فى أثناء الشهر؛ ملاحظة لتقدم الخطاب فى حقه؛ لأننا نقول: كونه مخاطباً بالفروع إن أفضى إلى أنه يحكم له بالإسلام، فليس الإفضاء ولا الحكم بالجبر من الأحكام الشرعية المتعلقة بالدنيا.

والمراد بقولنا: «له أثر ولا أثر له»: إنما هو الأثر الراجع إلى الأحكام الشرعية المتعلقة بالدنيا، وبه يظهر فساد الوجه الثانى؛ لأن زيادة الميل إلى الإسلام ليست من الأحكام الشرعية المتعلقة بالدنيا.

وأما الوجه الثالث: فذلك يقتضى شرعية إقامة الحدود كلها عليهم؛ تفرعاً على قولنا: إنهم مخاطبون بالفروع، وذلك باطل؛ فإن حد شرب الخمر لا يُقام عليهم.

وأما الوجه الرابع: فذلك يقتضى وجوب [١٠١/أ] قضاء الصوم، إذا أسلم فى أثناء الشهر، وذلك باطل إجماعاً.

ومن فروع هذا الأصل من الأحكام المتعلقة بالدنيا - : أنا إذا قلنا: الكفار لا يخاطبون، كانت معاملة الكفار أبعد عن السنة من معاملة المسلمين؛ وذلك ظاهر؛ لأن ما بين أيديهم من الغصوب والربويات تقر بأيديهم بعد الإسلام إذا تاب.

ومن فروع هذا الأصل: ما إذا طلق الكافر، أو أعتق فى حال الكفر، ثم أسلم فى أنه هل ينعتد الصادر منه سبباً فى حال الكفر، كما يتعد سبباً فى حال الإسلام. واعلم: أن ما ذكرناه قاعدة اجواب عن أمثال هذه الوجوه وأحكامها، والله أعلم بالصواب.

قال المصنف - رحمه الله تعالى - : لنا: أن المقتضى لوجوب هذه العبادات على الكفار قائم، والمانع زائل؛ فيلزم من ذلك الوجوب.

أما أن المقتضى لوجوبها عليهم قائم: وذلك لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ﴾ [البقرة: ٢١] وجه التمسك بالآية: أنه أمر الناس بالعبادة، و«الناس» يتناول المسلم والكافر؛ فيلزم قيام المقتضى لوجوبها عليهم؛ إذ لا نغني بالمقتضى إلا ذلك. وقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران: ٩٧] ووجه التمسك ظاهر.

وأما أن المانع زائل: وذلك لأن الكافر متمكن من إزالة الكفر، والإتيان بالإيمان أولاً، ثم الإتيان بالفروع ثانياً؛ وبهذا التفسير قلنا: الدهرى المنكر لوجود واجب الوجود - جل وعلا - مكلف بتصديق الرسول؛ وذلك بمعنى: أنه يؤمن بالله - تعالى - ثم بتصديق الرسول، وبهذا التفسير أيضاً قلنا: إن المحدث مأمور بالصلاة؛ بمعنى: أنه مأمور بإزالة الحدث أولاً، ثم الإتيان بالصلاة ثانياً؛ فكذلك ههنا فهو مأمور بالإتيان بالإيمان أولاً، ثم بالإتيان بفروعه ثانياً؛ فعلم أن المانع زائل؛ فثبت الوجوب عليهم عملاً بالمقتضى السالم عن المانع.

فإن قيل: لا نسلم قيام المقتضى؛ وهذا لأن المراد [١٠١/ب] بالمقتضى: إما أن يكون هو العام في الأشخاص والأزمنة، أو العام في الأشخاص دون الأزمنة؛ فإن ادعيتم الأول، فلا سبيل إليه؛ لأن الآية عامة في الأشخاص مطلقة في الأزمنة؛ وإن ادعيتم الثاني، فمسلم، ولكن لا يفيد ما هو المدعى في هذه المسألة؛ فإن المدعى هو الأول دون الثاني. سلمنا ذلك، ولكن لم قلت: إن المراد بالعبادة المأمور بها فروع شريعتنا. سلمنا ذلك، ولكن لا نسلم أن الكافر متمكن من إزالة كفره؛ وإنما يكون ذلك أن لو لم يكن علم الله متعلقاً بلزوم كفره إلى الموت، وتمام تقرير هذا السؤال من مسألة تكليف ما لا يطاق.

قوله: «اخذت مأمور بالصلاة بتقديم إزالة الحدث أولاً، ثم الإتيان بالصلاة ثانياً»:

قلنا: قد علم من مذهب أبي هاشم ما نقلناه في صدر المسألة، وتوجيه المنع على هذه المقدمة، وسنده مذهب أبي هاشم.

واجوابُ عن الأول: أنا لا ندعى إلا العموم بحسب الأشخاص، وأما بحسب الأحوال فلا ندعيه، وقد ثبت ذلك، وبه يحصل المقصود؛ لأن المقصود إقامة الدليل على أن كل واحد من أفراد الكفار - أمر بفروعنا التي تسمى عبادة، وأما أنهم أمروا به في

كل حال - فلا ندعى ذلك، والخصم لا يقول به؛ لأنه انتصب الخلاف مع الشخص الذى ينكر وجوب شيء من فروعنا التى تسمى عبادة على كافر من الكفار، وأما فعل النواهي: فلا ندعى إتيانه على الخصم بهذا الدليل.

والجواب عن الثانى: أن العبادة فى اللغة: عبارة عن التذلل، وفى الشريعة: عبارة عن إتيان الإنسان؛ لأجل إله بما يزعمه مُرضياً له؛ لكونه معنى عامّاً فى جملة صور استعمال العبادة؛ فإنه يقال للصوم والصلاة والحج: عبادة، وهذا المعنى شامل لهذه الصور، وإذا كان معنى عامّاً، كان حقيقة فيه؛ دفْعاً للاشتراك والمجاز [١٠٢/أ]، ولا يجوز حملها على فروع شريعة غيرنا؛ لأن لفظة «العبادة» لفظة صادرة من الشارع، ولها مفهوم شرعى، والأصل فى الألفاظ الشرعية حملها على مفهوماتها الشرعية.

أما قوله: «لا نسلم أن الكافر يتمكن من إزالة كفره أولاً»:

قلنا: نحن لا ندعى فى هذا المقام إلا أن الإيمان فعل ممكن لذاته، وأن ما أشرتم إليه إنما هو الامتناع بحسب الغير؛ وذلك لا ينافى الإمكان الذاتى. وبهذا الطريق قلنا: إزالة الحدث ممكنة، وأما المنع المتوجه على مذهب أبى هاشم - فقد أجاب إمام آخرمين عنه، وقد ذكرناه فى صدر المسألة؛ فلا نعيده.

قال المصنف - رحمه الله تعالى -: الدليل الثانى:

قوله تعالى: ﴿مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرٍ قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمَصْلِينَ﴾ [الدّثر: ٤٢-٤٣]؛ وَهَذَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُمْ يُعَاقِبُونَ عَلَى تَرْكِ الصَّلَاةِ.

— فَإِنْ قِيلَ: «هَذِهِ حِكَايَةُ قَوْلِ الْكُفَّارِ؛ فَلَا يَكُونُ حُجَّةً. فَإِنْ قُلْتُ: لَوْ كَانَ ذَلِكَ بَاطِلًا لَبَيَّنَهُ اللَّهُ تَعَالَى !!»

قُلْتُ: لَا نُسَلِّمُ وَجُوبَ ذَلِكَ؛ فَإِنَّهُ تَعَالَى حَكَمَ عَنْهُمْ: أَنَّهُمْ قَالُوا: ﴿وَاللَّهِ رَبَّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ﴾ [الأنعام: ٢٣] ﴿مَا كُنَّا نَعْمَلُ مِنْ سُوءٍ﴾ [النحل: ٢٨]، ﴿يَوْمَ يَبْعَثُهُمُ اللَّهُ جَمِيعًا فَيُخَلِّفُونَ لَهُ كَمَا يَخْلِفُونَ لَكُمْ﴾ [المجادلة: ١٨]؛ ثُمَّ إِنَّهُ تَعَالَى مَا كَذَّبَهُمْ فِى هَذِهِ الْمَوَاضِعِ؛ فَعَلِمْنَا أَنَّ تَكْذِيبَهُمْ غَيْرُ وَاجِبٍ.

سَلَّمْنَا أَنَّهُ حُجَّةٌ؛ لَكِنْ لِمَ لَا يَحُوزُ أَنْ يُقَالَ: الْعَذَابُ عَلَى مُجَرَّدِ التَّكْذِيبِ؛ لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَكُنَّا نَكْذِبُ يَوْمَ الدِّينِ﴾ [الدّثر: ٤٦]:

وَالدَّلِيلُ عَلَيْهِ: أَنَّ التَّكْذِيبَ سَبَبٌ مُسْتَقِيلٌ بِاقْتِضَاءِ دُخُولِ النَّارِ؛ وَإِذَا وَجِدَ السَّبَبُ

المُسْتَقْبَلُ بِاقْتِضَاءِ الْحُكْمِ - لَمْ يَجْزُ إِحَالَتُهُ عَلَى غَيْرِهِ.

سَلَّمْنَا أَنَّ التَّعْذِيبَ وَقَعَ عَلَى جَمِيعِ الْأُمُورِ الْمَذْكُورَةِ؛ لَكِنَّ قَوْلَهُ: ﴿لَمْ نَكُ مِنْ الْمُصَلِّينَ﴾ [الْمُدَّثِّرُ: ٤٣] - مَعْنَاهُ: لَمْ نَكُ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ؛ لِأَنَّ اللَّفْظَ مُحْتَمِلٌ، وَالذَّلِيلُ دَلٌّ عَلَيْهِ.

أَمَّا أَنَّ اللَّفْظَ مُحْتَمِلٌ: فَلَمَّا رُوِيَ فِي الْحَدِيثِ: «نَهَيْتُ عَنْ قَتْلِ الْمُصَلِّينَ»، وَيُقَالُ: «قَالَ أَهْلُ الصَّلَاةِ»، وَالْمُرَادُ مِنْهُ: الْمُسْلِمُونَ.

وَأَمَّا أَنَّ الدَّلِيلَ دَلٌّ عَلَيْهِ: فَلِأَنَّ أَهْلَ الْكِتَابِ دَاخِلُونَ فِي هَذِهِ الْجُمْلَةِ؛ مَعَ أَنَّهُمْ كَانُوا يُصَلُّونَ، وَيَتَصَدَّقُونَ، وَيُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ؛ وَلَوْ كَانَ الْمُرَادُ: «مَنْ لَمْ يَأْتِ بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ» - لَكَانُوا كَاذِبِينَ فِيهِ؛ فَعَلِمْنَا أَنَّ الْمُرَادَ أَنَّهُمْ مَا كَانُوا مِنْ أَهْلِ الصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ.

سَلَّمْنَا أَنَّ التَّعْذِيبَ عَلَى تَرْكِ الصَّلَاةِ؛ لَكِنَّ قَوْلَهُ: ﴿لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ﴾ [الْمُدَّثِّرُ: ٤٣] يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ إِخْبَارًا عَنْ قَوْمٍ ارْتَدُّوا بَعْدَ إِسْلَامِهِمْ، مَعَ أَنَّهُمْ مَا صَلَّوْا حَالَ إِسْلَامِهِمْ؛ لِأَنَّهُ وَقَعَهُ حَالٌ؛ فَيَكْفِي فِي صِدْقِهِ صُورَةٌ وَاحِدَةٌ.

سَلَّمْنَا عُمُومَهُ فِي حَقِّ الْكُفَّارِ؛ وَلَكِنَّ الْوَعِيدَ تَرْتَّبَ عَلَى فِعْلِ الْكُلِّ؛ فَلِمَ قُلْتُ: «إِنَّهُ حَاصِلٌ عَلَى كُلِّ وَاحِدٍ مِنْ تِلْكَ الْأُمُورِ ١٢»:

وَالْجَوَابُ: أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى، لَمَّا حَكَى عَنِ الْكُفَّارِ تَعْلِيلَهُمْ دُخُولَ النَّارِ بِتَرْكِ الصَّلَاةِ - وَحَبَّ أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ صِدْقًا؛ لِأَنَّهُ لَوْ كَانَ كَذِبًا مَعَ أَنَّهُ تَعَالَى مَا بَيَّنَّ كَذِبَهُمْ فِيهَا - لَمْ يَكُنْ فِي رَوَاتِبِهَا فَائِدَةٌ؛ وَكَلَامُ اللَّهِ تَعَالَى مَتَى أُمِكنَ حَمْلُهُ عَلَى مَا هُوَ أَكْثَرُ فَائِدَةً - وَحَبَّ ذَلِكَ.

وَأَمَّا الْمَوَاضِعُ الَّتِي كَذَّبُوا فِيهَا - مَعَ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى مَا بَيَّنَّ كَذِبَهُمْ فِيهَا - : فَذَاكَ لَا سِتْقَالَ الْعَقْلِ بِمَعْرِفَةِ كَذِبِهِمْ فِيهَا؛ فَتَكُونُ الْفَائِدَةُ مِنْ ذِكْرِ تِلْكَ الْأَشْيَاءِ بَيَانُ نَهَايَةِ مُكَابَرَتِهِمْ وَعِنَادِهِمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ.

وَأَمَّا هَهُنَا: فَلَمَّا لَمْ يَكُنِ الْعَقْلُ مُسْتَقْبِلًا بِمَعْرِفَةِ كَذِبِهِمْ، وَاللَّهُ تَعَالَى لَمْ يُبَيِّنْ لَنَا ذَلِكَ: فَلَوْ كَانُوا كَاذِبِينَ فِيهِ - لَمْ يَحْصُلْ مِنْهُ غَرَضٌ أَصْلًا؛ فَتَكُونُ الْآيَةُ عَرِيَّةً عَنِ الْفَائِدَةِ.

قَوْلُهُ: «الْعِلَّةُ هِيَ التَّكْذِيبُ يَوْمَ الدِّينِ»:

قُلْنَا: لَوْ كَانَ كَذَلِكَ: لَكَانَ سَائِرُ الْقِيُودِ - عَدِيَمَ الْأَثَرِ فِي اقْتِضَاءِ [هَذَا] الْحُكْمِ؛ وَذَلِكَ بَاطِلٌ؛ لِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى رَتَّبَ الْحُكْمَ عَلَيْهَا أَوَّلًا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿قَالُوا لَمْ نَكُ مِنْ الْمُصْلِينَ وَلَمْ نَكُ نَطْعِمِ الْمُسْكِينِ﴾ [الْمُدَّثِّرُ: ٤٣-٤٤].

قَوْلُهُ: «لَمَّا وَجَدَ السَّبَبُ الْمُسْتَقِلُّ - لَمْ يَحْزُ إِحَالَةُ الْحُكْمِ عَلَى غَيْرِهِ»:

قُلْنَا: لَعَلَّ الْحَصُولَ فِي الْمَوْضِعِ الْمُعَيَّنِ مِنَ الْجَحِيمِ مَا كَانَ لِمُحَرِّدِ التَّكْذِيبِ؛ بَلْ لِمَجْمُوعِ هَذِهِ الْأُمُورِ، وَإِنْ كَانَ [مُحَرِّدُ] التَّكْذِيبِ سَبَبًا لِدُخُولِ مُطْلَقِ الْجَحِيمِ.

قَوْلُهُ: «الْمُرَادُ مِنْ قَوْلِهِ: ﴿لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصْلِينَ﴾ - أَيْ: لَمْ نَكُ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ»:

قُلْنَا: هَذَا التَّأْوِيلُ لَا يَتَأْتَى فِي قَوْلِهِ: ﴿وَلَمْ نَكُ نَطْعِمِ الْمُسْكِينِ﴾.

قَوْلُهُ: «أَهْلُ الْكِتَابِ صَلُّوا، وَأَطْعَمُوا»:

قُلْنَا: الصَّلَاةُ - فِي عُرْفِ الشَّرْعِ - عِبَارَةٌ عَنِ الْأَفْعَالِ الْمُخْصُوصَةِ الَّتِي فِي شَرْعِنَا، لَا الَّتِي فِي شَرْعِ غَيْرِنَا.

قَوْلُهُ: «حَازَ أَنْ يَكُونَ الْمُرَادُ مِنْهُ قَوْمًا ارْتَدُّوا بَعْدَ إِسْلَامِهِمْ»:

قُلْنَا: إِنَّ قَوْلَهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى: ﴿قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصْلِينَ﴾ - هُوَ جَوَابُ الْمُجْرِمِينَ الْمَذْكُورِينَ فِي قَوْلِهِ: ﴿يَتَسَاءَلُونَ عَنِ الْمُجْرِمِينَ﴾ [الْمُدَّثِّرُ: ٤٠ - ٤١]؛ وَذَلِكَ عَامٌّ فِي حَقِّ الْكُلِّ.

الدَّلِيلُ الثَّلَاثُ: قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ...﴾ إِلَى قَوْلِهِ: ﴿يُضَاعَفُ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ [الْفُرْقَانُ: ٦٨ - ٦٩].

وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ: ﴿فَلَا صَدَقَ وَلَا صَلَّى وَلَكِنْ كَذَبَ وَتَوَلَّى﴾ [الْقِيَامَةُ: ٣١-٣٢] ذَمَّهُمْ عَلَى الْكُلِّ.

وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَوَيْلٌ لِلْمُشْرِكِينَ الَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ﴾ [فُصِّلَتْ: ٧٠٦].

الدَّلِيلُ الرَّابِعُ: الْكَافِرُ يَتَنَاوَلُهُ النَّهْيُ؛ فَوَجَبَ أَنْ يَتَنَاوَلَهُ الْأَمْرُ:

[وَأِنَّمَا] قُلْنَا: «إِنَّهُ يَتَنَاوَلُهُ النَّهْيُ»؛ لِأَنَّهُ يُحَدُّ عَلَى الزَّانِ:

وَأِنَّمَا قُلْنَا: «إِنَّهُ لَمَّا تَنَاوَلَهُ النَّهْيُ - وَجَبَ أَنْ يَتَنَاوَلَهُ الْأَمْرُ»؛ لِأَنَّهُ إِنَّمَا يَتَنَاوَلُهُ النَّهْيُ؛

لِيَكُونَ مُتَمَكِّنًا مِنَ الْاِحْتِرَازِ عَنِ الْمَفْسَدَةِ الْحَاصِلَةِ؛ بِسَبَبِ الْاِقْدَامِ عَلَى الْمَنْهَى عَنْهُ؛ فَوَجَبَ أَنْ يَتَنَاوَلَهُ الْأَمْرُ؛ لِيَكُونَ مُتَمَكِّنًا مِنْ اسْتِيفَاءِ الْمَصْلَحَةِ الْحَاصِلَةِ؛ بِسَبَبِ الْاِقْدَامِ عَلَى الْمَأْمُورِ بِهِ.

فَبِإِنْ قِيلَ: «لَا نُسَلِّمُ أَنَّهُ يَتَنَاوَلُهُ النَّهْيُ؛ وَأَمَّا الْحَدُّ، فَذَلِكَ؛ لِأَنَّهُ التَّرَمُّ أَحْكَامًا.

سَمْنًا؛ لَكِنَّ الْفَرْقَ بَيْنَ الْأَمْرِ وَالنَّهْيِ هُوَ: أَنَّهُ - مَعَ كُفْرِهِ - يُمَكِّنُهُ الْاِئْتِهَاءُ عَنِ الْمَنْهَيَّاتِ، وَلَا يُمَكِّنُهُ - مَعَ كُفْرِهِ - الْاِئْتِيَانُ بِالْمَأْمُورَاتِ»:

وَالْجَوَابُ عَنِ الْأَوَّلِ: أَنَّ مِنْ أَحْكَامِ شَرْعِنَا أَلَّا يُحَدَّ أَحَدٌ بِالْفِعْلِ الْمُبَاحِ.

وَعَنِ الثَّانِي: أَنَّ قَوْلَكُمْ: «الْكَافِرُ الْمُكَلَّفُ يُمَكِّنُهُ الْاِئْتِهَاءُ عَنِ الْمَنْهَيَّاتِ» إِنْ عَنَيْتُمْ بِهِ: أَنَّهُ يَتَمَكَّنُ مِنْ تَرْكِهَا مِنْ غَيْرِ اعْتِبَارِ النِّيَّةِ - فَهُوَ - أَيْضًا - مُتَمَكِّنٌ مِنْ فِعْلِ الْمَأْمُورَاتِ مِنْ غَيْرِ اعْتِبَارِ النِّيَّةِ.

وَإِنْ عَنَيْتُمْ بِهِ: أَنَّهُ مُتَمَكِّنٌ مِنَ الْاِئْتِهَاءِ عَنِ الْمَنْهَيَّاتِ؛ لِعَرَضِ امْتِنَالِ قَوْلِ الشَّارِعِ -: فَمَعْلُومٌ أَنَّ ذَلِكَ حَالٌ عَدَمِ الْإِيمَانِ - مُتَعَدِّرٌ.

فَاحْصِلُ: أَنَّ الْمَأْمُورَ وَالْمَنْهَى اسْتَوَيَا فِي: أَنَّ الْاِئْتِيَانِ بِهِمَا مِنْ حَيْثُ الصُّورَةُ لَا يَتَوَقَّفُ عَلَى الْإِيمَانِ، وَالْاِئْتِيَانِ بِهِمَا، لِعَرَضِ امْتِنَالِ حُكْمِ الشَّارِعِ - يَتَوَقَّفُ فِي كِلَيْهِمَا - عَلَى الْإِيمَانِ؛ فَبَطُلَ الْفَرْقُ الَّذِى ذَكَرُوهُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن هذا الدليل واضح بأسئلته وأجوبته، إلا أنه يحتاج إلى تنبيهين:

الأول: أن الدليل الأول إنما يحتج به على الخصم الذى يقول: الكافر غير مأثور بشيء من الأوامر والنواهي؛ وهذا لأن الدليل الأول دل على أنهم أمروا بشيء من الأوامر؛ وهذه موجبة جزئية، ودعوى الخصم سالبة كلية، ولا شك أن الموجبة الجزئية نقيض السالبة الكلية؛ فالدليل الأول يثبت النقيض. وأما الدليل الثانى: فإنه يدل على أنهم أدخلوا النار لتركهم بعض الأوامر، وخوضهم مع الخائضين، وهو منتهى عنه؛ فيلزم أن يكون لتركهم بعض الأوامر، وارتكابهم بعض المناهي. وإذا ثبت ذلك فنقول: للمستدل أن يسلك الطريقة التى سلكناها فى الدليل الأول، والآن نسلك طريقة أخرى؛ فنقول: إنهم تعبدوا ببعض الأوامر، وبعض النواهي؛ فيلزم أن يكونوا متعبدين بجميع الأوامر والنواهي التى فى شريعتنا؛ لعدم القائل بالفصل؛ فيكون الدليل الأول مقيداً

الكاشف عن المحصول الثاني مقيداً للضد؛ فافهم ذلك . وبما ذكرنا يندفع خيال من توهم أن الدعوى عامة، والدليل خاص، وأن هذا لا يسمع، واعلم: أن هذا الدليل إن توجه، فهو من الأسئلة الركبكية؛ وهى أسئلة العراقيين [١٠٢/ب] وهو غير مسموع على اصطلاح النجاريين، لأنه خارج عن المنع والمعارضة.

التنبيه الثاني:

ذكر المصنف من جملة الأسئلة؛ أن قوله تعالى: ﴿لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ﴾ [المذثر: ٤٣]، معناه: لم نك من المؤمنين؛ لأن الدليل دلّ على تعيين حملة عليه؛ فيجب حملة عليه؛ صيانة للدليل عن الترك.

بيان الدليل: أن أهل الكتاب كانوا يصومون، ويصلون، ويتصدقون؛ فلو كان المراد ما ذكر؛ وهو أنهم لم يكونوا من المصلين، لزم كذبهم؛ وهو غير لائق بهذا الموضع، ثم إن المصنف أجاب عن هذا السؤال في «المحصل» بأن قال: هذا التأويل لا يتأتى فى قوله تعالى: ﴿وَلَمْ نَكُ نَطْعِمُ الْمَسْكِينِ﴾ [المذثر: ٤٤] حيث قال: إن أهل الكتاب صلوا وأطعموا، قلنا: الصلاة فى عزف الشرع: عبارة عن الأفعال المخصوصة التى فى شرعنا؛ فقد تبين أن المصنف أجاب فى «المحصل» عن هذا السؤال؛ وهو جواب صحيح، وإذا ثبت هذا فنقول: ظن بعضهم أن هذا السؤال لم يذكر المصنف جوابه فى «المحصل»، وقد اتضح أنه ذكر اجواب فيه، وربما كان هذا القول ساقطاً عن نسخة بعضهم، أو حصل له وهم، والله أعلم، وقد وجدنا هذا الجواب فى جملة ما رأيناه من نسخ «المحصل»، ووجدناه أيضاً فى النسخة التى هى بخط تلميذ المصنف المقابلة بنسخة الأصل. وأما الدليل الثالث: فقد اتضح مما ذكرناه فى الأدلة المتقدمة.

أما الدليل الرابع: فواضح أيضاً، وفيه نظر، وبيانه من وجهين:

الأول: منع وجوب الحد على الكافر إذا زنى؛ على مذهب مالك، نقله القاضى عبد الوهاب فى «الملخص»، وقيل: إنه يحد فى السرقة، ووافق مالك على ذلك.

الوجه الثانى: الجواب المذكور عن الفرق بين الأوامر والنواهى - ضعيف؛ وذلك لأن تارك المنهى عنه سالم عن المؤاخذه على فعل المنهى عنه جزماً، ولكن لم يكن تركه لتقصّد امتثال المنهى، بل لو ترك شرب الخمر لأجل رائحته، أو طعمه - كان سالماً عن المؤاخذه [١٠٣/أ] على شرب الخمر، بخلاف الأوامر؛ فإنه لا يعتد بفعلها دون نية من الفاعل؛ فتعذر وجودها من الكافر حال كفره^(١).

واعلم: أنه إذا قصدنا بالدليل المذكور الاحتجاج على من سلم أن التواهي تتناول الكفار - يسقط النظر الأول من الوجهين، ويبقى النظر الثاني.

قال المصنف - رحمه الله تعالى - : وَاحْتَجَّ الْمُخَالَفُ بِأَمْرَيْنِ:

أَحَدُهُمَا: أَنَّهُ لَوْ وَجَبَتِ الصَّلَاةُ عَلَى الْكَافِرِ - لَوَجَبَتْ [عَلَيْهِ]: إِذَا حَالَ الْكُفْرُ، أَوْ بَعْدَهُ:

وَالأَوَّلُ بَاطِلٌ؛ لِأَنَّ الْإِثْبَانَ بِالصَّلَاةِ فِي حَالِ الْكُفْرِ - مُمْتَنِعٌ، وَالْمُتَنَعُ لَا يَكُونُ مَأْمُورًا بِهِ.

وَالثَّانِي بَاطِلٌ؛ لِاجْتِمَاعِنَا عَلَى أَنَّ الْكَافِرَ، إِذَا أَسْلَمَ - فَإِنَّهُ لَا يُؤْمَرُ بِقَضَاءِ مَا فَاتَهُ مِنَ الصَّلَاةِ فِي زَمَانِ الْكُفْرِ.

وَتَأْنِيهِمَا: لَوْ وَجَبَتْ هَذِهِ الْعِبَادَاتُ عَلَى الْكَافِرِ - لَوَجِبَ عَلَيْهِ قَضَاؤُهَا؛ كَمَا فِي حَقِّ الْمُسْلِمِ؛ وَالْجَامِعُ تَذَارُكُ الْمَصْلَحَةِ الْمُتَعَلِّقَةِ بِتِلْكَ الْعِبَادَاتِ؛ وَلَمَّا لَمْ يَكُنِ الْأَمْرُ كَذَلِكَ - عَلِمْنَا أَنَّهَا غَيْرُ وَاجِبَةٍ عَلَيْهِ.

وَالْجَوَابُ عَنِ الْأَوَّلِ: أَنَّا بَيَّنَّا أَنَّهُ [لَا تَظْهَرُ] فَائِدَةُ هَذَا الْخِلَافِ فِي الْأَحْكَامِ الدُّنْيَوِيَّةِ؛ وَإِنَّمَا تَظْهَرُ فَائِدَتُهُ فِي الْأَحْكَامِ الْآخِرَوِيَّةِ، وَهِيَ أَنَّهُ، هَلْ يَزْدَادُ عِقَابُ الْكَافِرِ؛ بِسَبَبِ تَرْكِهِ لِهَذِهِ الْعِبَادَاتِ ؟ وَمَا ذَكَرْتُمُوهُ مِنَ الدَّلَالَةِ لَا يَتَنَاوَلُ هَذَا الْمَعْنَى.

وَعَنِ الثَّانِي: أَنَّهُ يَنْتَقِضُ بِالْجُمُعَةِ.

ثُمَّ الْفَرْقُ: أَنَّ إِيْجَابَ الْقَضَاءِ عَلَى مَنْ أَسْلَمَ - بَعْدَ كُفْرِهِ - يُنْفَرُهُ عَنِ الْإِسْلَامِ؛ لِامْتِدَادِ أَيَّامِ الْكُفْرِ؛ بِخِلَافِ الْمُسْلِمِ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن هذا الكلام معارضة، مع الجواب عنه.

أما المعارضة: فمن وجهين:

الأول: أنه لو وجبت الصلاة على الكافر: فإما أن تجب عليه حالة الكفر، أو بعد الإسلام: لا سبيل إلى الأول: لأنه يمتنع إمكان الإتيان بها حالة الكفر، وإلا لكان تكليفاً بالحال، وهو محال، وهذا^(١) الإمكان متنفذ لاستحالة صدور الصلاة الصحيحة من الكافر.

ولا سبيل إلى الثاني: لانعقاد الإجماع على عدم وجوب القضاء على الكافر بعد الإسلام.

أجاب المصنف عن هذا؛ بأن قال: قد بينا أن أثر هذا الخلاف إنما يَظْهَرُ في الأحكام الدنيوية.

واعلم: أن تحرير هذا الجواب - أن نقول: نحن لا ندعى ابتداءً إلا مضاعفة عقاب الكافر إذا مات على تركه [الصلاة]، [و] لا يطل هذا^(١) بل لا يتناوله أصلاً؛ فيأذن قد دلت على غير محل النزاع؛ فلا يتجه ما ذكرتم مُعَارَضَةً لما ذكرنا.

وفيه نَظَرٌ وبيانته: أننا نذكر المُعَارَضَةَ على وَجْهِ يتناول ما ذكرتم من الدعوى؛ فنقول: لا يضاعف عذاب الكافر إذا مات على كفره، بل لا يعاقب إلا على ترك الإيمان فقط.

والدليل عليه هو: أنه لو عوقب على ترك الصلاة - فإما. أن يعاقب عليها مع وجوبها عليه زمن الكفر، أو مع وجوبها عليه بتقدير [١٠٣/ب] الإسلام لو عاش وأسلم، أو لا مع الوجوب بوجه ما: لا سبيل إلى الأول والثاني؛ بعين ما سبق^(٢)، ولا سبيل إلى الثالث؛ لأن الخطاب بدون الوجوب - مُحَال.

وليس لقائل أن يقول: ما اختاره إمام الحرمين يصلح أن يكون جواباً عن هذا الإشكال؛ وهذا لأنه اختار: أن الكافر إنما خُوطِبَ بالتوصل إلى فعل الصلاة، وهو الإيمان، ولم يخاطب الكافر بالصلاة حال كونه كافراً خطاباً منجزاً؛ على ما نقلناه في صدر المسألة، ثم قال^(٣): إذا مات الكافر على كفره، فلا يستحيل أن يعاقب على ترك الصلاة عقاب من يتجه له الخطاب بتعيين الصلاة، وما ذكره فيه نظراً؛ وذلك لأن الكافر إذا لم يكن مخاطباً إلا بالتوصل إلى فعل الصلاة، وهو أن يأتي بالإيمان - فليس في تلك الحالة خطاب بالصلاة أصلاً، فإذا مات على كفره، كيف يعاقب عقاب من خوطب بالصلاة؟! وللمانع أن يمنع هذا.

وأما الغزالي: فقد أجاب عن هذا السؤال؛ بأن قال: إذا مات على الكفر، ضوعف عقابه؛ فإن أسلم، وجب وسقط بحكم الإسلام^(٤).

واعلم: أن في مضاعفته ما ذكرناه من النظر، وفي الوجوب والسقوط عدم ظهور

(١) أى: لا يطل هذا بما ذكرتم.

(٢) في «ب»: بغير ما سبق.

(٣) ينظر البرهان (١٠٩/١).

(٤) ينظر للمستصفي (٩٢/١).

أثر الخلاف أصلاً، والأجوبة عن هذه المعارضة ضعيفة.

لا يقال: لا يلزم من وجوبها حَال الكفر إمكانها حال الكفر؛ وهذا لأن زمن الكُفر طرف للإيجاب، لا لإيقاع الواجب. نعم لو قلنا: إنه طرف للإيجاب، وإيقاع الواجب كنا نقول: زمن الكفر طرف للوجوب، وفرق بين كونه طرفاً للوجوب، وبين كونه طرفاً لإيقاع الوجوب.

كما نقول: زمن الحدث طَرَفٌ لإيجاب الصلاة، لا لإيقاع الصلاة، بل الوجوب ثابت الآن؛ بأن يزيل المانع ويفعل الصلاة بعد الحدث، كذلك ههنا: الإيجاب وحده [ثابت] زمن الكفر؛ لأننا نقول: «إيجابُ الفعل فى زمن - معناه: إيجاب إيقاعه فى ذلك الزمان، ولا يتصور إيجاب الفعل فى زمان يكون إيجاب إيقاعه فى ذلك الزمان؛ وهذا واضح غاية الوضوح لمن عرف إيجاب الصلاة فى زمن من الأزمان [١٠٤/١]».

قلنا: المحدث ومن يجرى مجراه من الأمثلة المذكورة فى هذه المسألة - فقد عرفت مذهب إمام الحرمين فى ذلك؛ وهو أن المحدث مأمور بالصلاة بالتفسير المذكور، ومذهب إمام الحرمين دافع من^(١) الاستشهاد بتلك الأمثلة.

قال صاحب «التنقيحات»: اعلم: أن أَصْحَابَ الرَّأْيِ أحد ما يتمسكون به: حقيقة الطلب، وأن إرادة الطلب ليس نفس الطلب؛ فطلب الشيء مع إرادة ألا يفعل: طَلَبٌ لئلاَّ يفعل فى النفس، وإظهار لأن يفعل، والأمر بما يراد ألاَّ يفعل؛ ليعذب - إنما هو فى نفسه طلب العذاب، لا طلب الفعل؛ فالكافر إذا كان على تقدير الإسلام - لا يطلب منه شيء، وفعله لا يتأتى، ولا معنى للطلب فيه، وإنه طلب لما توقف على شرطٍ إذا تعذر لا يطلب منه، وإذا كان كذلك، فالآية متناولة. هذا ما ذكره السهروردى وهو زيادة تقرير، وتقوية لدليل الخصم، وفيه نظر يظهر للمتأمل المتنبه للفرق بين الإرادة والطلب؛ على رأى الأشعرى.

تنبيه: اعلم: أن بعضهم ذكر فى صَدْرِ هذه المسألة أَنَّ الكُفَّارَ ستة أقسام:

كافر كفر بباطنه وظاهره؛ وهم أكثر الخريين. وكافر آمن بظاهره وباطنه، وكفر بعدم الإذعان للفروع؛ بأن يعتقد صحة الرسالة، ويصرح بذلك بلسانه، ويقول: أخاف من الدخول فيه لأجل التعيير؛ كما اتفق لأبى طالب؛ فإنه كان يعتقد صدق النبى ﷺ، ويصرح بذلك طول عمره، ويقول: «لولا أن تعيرنى نساء قريش، لأتبعنك».

وكافر كفر بباطنه دون ظاهره؛ وهو المنافق. وكافر كفر بظاهره دون باطنه، وهو المعاند. وكافر كفر بفعله، وآمن بظاهره وباطنه، وأذعن للفروع؛ كمن ألقى المصحف الكريم فى القاذورات، وغيره من السجود للصنم وغيره [١٠٤/ب]. وكافر كفر بإرادة الكفر لا بنفس الكفر؛ فإن إرادة الكفر كفر عند الأشعرى، وحصل منه بناء الكنائس ليكفر فيها من يكفر.

وإذا تقررت هذه الأقسام، فنقول: إن عني بقوله: إن الكفار لا يخاطبون بالفروع؛ لعدم إمكان ذلك منهم؛ لأن مَنْ لا يعتقد صحة الشئ يتعذر عليه الطاعة به، وكان هذا هو المدرك فى المنع - يطلب ذلك بأمور منها أقسام من الكفار وهم المؤمن بباطنه من جميع تلك الأقسام وهم أربعة منها؛ فإن التصديق بتلك الأوامر فى نفوسهم؛ فلا تتعذر عليهم الطاعة به، ومنها: أن المأمورات منها ما اشتركت فيها الشرائع؛ كالكليات الخمسة لم تخلُ شريعة عنها: كحفظ النفوس، والأموال، والأنساب، والعقول، والأعراض، وكذلك الزنا، والسرقه، والقتل - حرام فى الأمم السَّابِقة؛ فهؤلاء الكفار الذين كفروا بظاهره - أمكنهم أن يطيعوا فى هذه الكليات، وظاهر كلام الأصوليين أن المدرك هذا، وهو مشكل؛ كما ترى هذا ما ذكره هذا الإنسان^(١).

واعلم: أن هذا لا يرد إشكالاً على المصنف؛ فإنه يختار القول بأن الكفار مخاطبون، وضعف مدرك المانعين أو اضطرابه أو اختلاله فيما يتبعه، وبه يتبين اندفاع المعارض، وكذلك لا يرد على كل من يرى هذا رأى الذى اختاره. نعم: يرد ذلك إشكالاً على من يختار كون الكفار غير مخاطبين بالفروع بكون مدركه ما ذكره هذا القائل مع انحصار المدرك فيه عنده، فإن هذا المدرك منتفٍ عن بعض هذه الصور؛ وهو ما يمنع فى جميعها؛ فجاز أن يكون هذا مدركه فى البعض دون البعض، ثم إنه وضع هذا الكلام فى صدر المسألة؛ فلا معنى له أصلاً. وهذا كلام سخيّف جدّاً، والله أعلم.

واعلم: أن المنقول فى هذه المسألة من التفريع على الاستحالة - ما تقدم نقله [١٠٥/أ]، ولنعهده؛ لتحديد العهد به ههنا؛ وهو أن الناس اختلفوا فى أنه: هل يجوز عقلاً خطاب الكافر بالفروع وهو كافر أم لا؟ على قولين: أحدهما: أنه لا يجوز ذلك عقلاً؛ فيكون مستحيلاً عقلاً^(٢)، حيثنّز، ولا يمكن القول بوقوعه حيثنّز. وثانيهما: أنه ليس بمستحيل عقلاً، بل هو بجائز عقلاً، ثم القائلون بالجواز العقلى - اختلفوا فى الوقوع، ولا إشكال على هذا أصلاً، والله أعلم.

(١) فى أ: السهروردي.

(٢) فى ب: بل هو جائز عقلاً.

قال المصنف - رحمه الله -: **المَسْأَلَةُ الثَّالِثَةُ:**

فِي أَنَّ الْإِثْنَانَ بِالْمَأْمُورِ بِهِ، هَلْ يَقْتَضِي الْإِجْرَاءَ ؟

قَبْلَ الْخَوَاضِ فِي الْمَسْأَلَةِ، لَا بُدَّ مِنْ تَفْسِيرِ «الْإِجْرَاءِ»؛ وَقَدْ ذَكَرُوا فِيهِ تَفْسِيرَيْنِ:

أَحَدُهُمَا - وَهُوَ الْأَصَحُّ -: أَنَّ الْمُرَادَ مِنْ كَوْنِهِ «مُجْزِئًا» هُوَ: أَنَّ الْإِثْنَانَ بِهِ كَافٍ فِي سُقُوطِ الْأَمْرِ.

وَإِنَّمَا يَكُونُ كَافِيًا، إِذَا كَانَ مُسْتَجْمِعًا لِجَمِيعِ الْأُمُورِ الْمُغْتَبَرَةِ فِيهِ؛ مِنْ حَيْثُ وَقَعَ الْأَمْرُ بِهِ.

وَتَأْنِيهِمَا: أَنَّ الْمُرَادَ مِنَ «الْإِجْرَاءِ»: سُقُوطُ الْقَضَاءِ؛ وَهَذَا بَاطِلٌ؛ لِأَنَّهُ لَوْ أَتَى بِالْفِعْلِ عِنْدَ اخْتِلَالِ بَعْضِ شَرَائِطِهِ، ثُمَّ مَاتَ - لَمْ يَكُنْ مُجْزِئًا مَعَ سُقُوطِ الْقَضَاءِ.

وَلِأَنَّ الْقَضَاءَ إِنَّمَا يَجِبُ بِأَمْرِ مُتَّحِدٍ؛ عَلَى مَا سَيَأْتِي.

وَلِأَنَّا نَعْلَلُ وَجُوبَ الْقَضَاءِ: بِأَنَّ الْفِعْلَ الْأَوَّلَ مَا كَانَ مُجْزِئًا، وَالْعِلَّةُ مُغَايِرَةٌ لِلْمَعْلُولِ.

إِذَا عَرَفْتَ هَذَا - فَنَقُولُ: فِعْلُ الْمَأْمُورِ بِهِ يَقْتَضِي «الْإِجْرَاءَ»؛ خِلَافًا لِأَبِي هَاشِمٍ وَاتَّبَاعِهِ.

لَنَا وَجُوهٌ: الْأَوَّلُ أَنَّهُ أَتَى بِمَا أُمِرَ بِهِ؛ فَوَجَبَ أَنْ يَخْرُجَ عَنِ الْعَهْدَةِ.

وَإِنَّمَا قُلْنَا: «إِنَّهُ أَتَى بِمَا أُمِرَ بِهِ»؛ لِأَنَّ الْمَسْأَلَةَ مَفْرُوضَةٌ فِيمَا إِذَا كَانَ الْأَمْرُ كَذَلِكَ.

وَإِنَّمَا قُلْنَا: «إِنَّهُ يَلْزَمُ أَنْ يَخْرُجَ عَنِ الْعَهْدَةِ»؛ لِأَنَّهُ لَوْ بَقِيَ الْأَمْرُ بَعْدَ ذَلِكَ - لَبَقِيَ: إِمَّا مُتَوَالًا لِذَلِكَ الْمَأْتِي بِهِ، أَوْ لِغَيْرِهِ:

وَالأَوَّلُ بَاطِلٌ؛ لِأَنَّ الْحَاصِلَ لَا يُعْكِسُ تَخْصِيلُهُ.

وَالثَّانِي بَاطِلٌ؛ لِأَنَّهُ يَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ الْأَمْرُ قَدْ كَانَ مُتَوَالًا لِغَيْرِ ذَلِكَ الَّذِي وَقَعَ مَأْتِيًا بِهِ،

وَلَوْ كَانَ كَذَلِكَ - لَمَا كَانَ الْمَأْتِي بِهِ تَمَامَ مُتَعَلِّقِ الْأَمْرِ؛ وَقَدْ فَرَضْنَاهُ كَذَلِكَ؛ هَذَا خُلِفَ.

الثَّانِي: أَنَّهُ لَا يَحْتَلُو [إِمَّا أَنَّهُ] يَجِبُ عَلَيْهِ فِعْلُهُ ثَانِيًا وَثَالِثًا، أَوْ يَنْقُضِي عَنْ عَهْدَتِهِ بِمَا

يَنْطَلِقُ عَلَيْهِ الْأَسْمُ:

وَالْأَوَّلُ بَاطِلٌ؛ لِمَا بَيَّنَّا أَنَّ الْأَمْرَ لَا يُفِيدُ التَّكَرَّارَ.

وَالثَّانِي هُوَ الْمَطْلُوبُ؛ لِأَنَّهُ لَا مَعْنَى لـ «الْإِجْزَاءِ» إِلَّا كَوْنُهُ كَافِيًا فِي الْخُرُوجِ عَنْ عَهْدَةِ الْأَمْرِ.

الثالث: [أنه] لَوْ لَمْ يَقْتَضِ «الْإِجْزَاءُ» - لَكَانَ يَجُوزُ أَنْ يَقُولَ السَّيِّدُ لِعَبْدِهِ: «افْعَلْ، وَإِذَا فَعَلْتَ لَا يُجْزئُ عَنْكَ» وَلَوْ قَالَ ذَلِكَ، لَعُدَّ مُتَنَاقِضًا.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن عبارات المصنفين في علم الأصول، وما يختار كل واحد منهم، مختلفة في هذه المسألة وغيرها؛ وكذلك اختياراتهم؛ فلننقل ما قاله المصنفون في علم الأصول؛ فنقول:

قال الشيخ أبو بكر بن فورك الأصبهاني^(١): ذهب بعض من خالفنا في الأصول: إلى أن الأمر لا يقتضى كون المأمور به مجزئاً إلا بدليل؛ وهذا خلاف الإجماع.

وقال إمام الحرمين^(٢): إذا وقع المأمور به المقتضى على حسب الاقتضاء، أجزأ وكفى، والمسألة مترجمة؛ بأن موافقة الأمر تتضمن الإجزاء أم لا؟ وذهب بعض المشايخ في علم الأصول من الفقهاء إلى أن الإجزاء لا يثبت إلا بقرينة، وإن وقع الفعل على حسب المأمور به للاقتضاء، وسقوط هذا المذهب واضح لا يحتاج إلى مزيد تكلف.

وقال الغزالي: ذهب الفقهاء: إلى أن الأمر يقتضى وقوع الإجزاء بالمأمور به إذا امثل^(٣).

وقال بعض المتكلمين: لا يدلُّ على الإجزاء: لا بمعنى: أنه لا يدلُّ على كونه طاعة، وقربة، وسبب ثواب، وامثالاً، بل بمعنى: أنه لا يمنع من الامتثال وجوب القضاء، ولا يلزم حصول الإجزاء بالأداء؛ بدليل أن من أفسد حجه فهو مأمور بالإتمام، ولا يجزئه، بل يلزمه القضاء.

ومن ظن أنه متطهر - فهو مأمور بالصلاة، وممثل، ومطيع، ومتقرب إذا صلى، ويلزمه القضاء. ولا يمكن إنكار كونه مأموراً، ولا إنكار كونه ممثلاً؛ حتى يسقط العقاب، ولا إنكار كونه مأموراً بالقضاء؛ فهذه أمور مقطوع بها.

(١) في «أ»: الأصبهاني.

(٢) ينظر الرهان (١/٢٥٥) (١٦٧).

(٣) ينظر المستصفى (١٢/٢).

والصواب: أن نفصل، ونقول: إذا ثبت أن القضاء يجب [١٠٥/ب] بأمر متجدد، وأنه مثل الواجب الأول - فالأمر بالشئ لا يمنع إيجاب [مثله] بعد الامتثال، وهذا لا شك فيه؛ لكن ذلك المثل إنما سُمي قضاء، إذا كان فيه تدارك لفائت من أصل العبادة، أو وصفها. فإن لم يكن فوات ولا خلل، استحال تسميته قضاء؛ فنقول: الأمر يدل على الإجزاء إذا أدى المأمور به بكماله ووصفه وشرطه من غير خلل، فإذا تطرق إليه خلل؛ كما في الحج الفاسد والصلاة الفاسدة على ظن الطهارة - فلا يدل الأمر على إجزائه بمعنى: إيجاب القضاء.

وقال صاحب «المعتمد»: ذهب الفقهاء بأسرهم: إلى أن الأمر يدلُّ على الإجزاء بالمأمور به ^(١).

وقال قاضي القضاة: إنه لا يدل عليه، ثم قال: إن كان معنى وصف العبادة بأنها مجزئة: أنه قد سقط بها التعبد - فمعلوم أن الأمر يدل على ما تناوله إذا فعل على حد ما تناوله مع تكامل الشرائط؛ فهو مجزئ؛ لأنه ممثّل؛ لأن الأمر تعبد؛ ولهذا نقول: إنَّ المضى في الحجة الفاسدة - يجزئ في إسقاط التعبد بحجة صحيحة؛ لأن ذلك المتعبد ما امتثل.

وأما القول: بأن الأمر يدل على إجزاء المأمور به؛ على معنى: أنه يمنع من لزوم القضاء - فصحيح أيضاً؛ لأن قضاء العبادة المؤقتة هو: فعل واقع بعد خروج وقتها بدلاً من فعلها في وقتها على الوجه المأمور به، وإنما يكون ذلك إمّا: لأن العبادة ما فعلت في وقتها، أو فعلت على وجه الفساد؛ وذلك غير حاصل إذا فعلها الإنسان على الوجه الصحيح؛ اللهم إلا أن يقال: يجب عليه بعد خروج الوقت فعل مثل ما فعله في الوقت؛ فلا يكون قضاء لما فعله؛ فذلك غير منكر، والأمر لا يدل على نفي وجوب ذلك.

وقال العالِم: ذهب الفقهاء وجماعة من المتكلمين: إلى أن الأمر يدلُّ على الإجزاء، وقال القاضي عبد الوهاب المالكي في «الملخص»: اختلف [١٠٦/أ] الناس في أن الأمر هل يدلُّ على الإجزاء، أم لا؟ الذي يقتضيه مذهب أصحابنا: أنه يقتضيه، وذهب أكثر من تكلم في الأصول إلى أنه لا يقتضيه، والمراد بالإجزاء: أن يقع صحيحاً، [و] لا يلزم المكلف فعل مثله على وجهه.

وفصل بعضهم فقال: ما وقع مستجمعاً لأركانه وشرائطه - فالأمر فيه يدل على الإجزاء، وأما إذا وقع مشتتاً على نوع من الخلل - فلا يدل الأمر على الإجزاء،

واختار الباجي أيضًا ذلك بمعنى: أنه امثال، وسقط التعبد به، وقال ابن برهان: ذهب معظم العلماء: إلى أنه يدل الأمر على الإجزاء، وذهب عبد الجبار: إلى أنه لا يدل عليه، وإنما الإجزاء يستفاد من عدم دليل يدل على الإعادة، واختار أنه يدل على الإجزاء، وقال صاحب «التنقيحات»: «يكتنع امثال ما لم يقع به إجزاء».

وقال القاضي عبد الجبار في كتابه المسمى «بالعمد»: اعلم: أن الصحيح أن الأمر لا يقتضى كون المأمور به مجزئاً، وإنما يعلم ذلك بدلالة، والفقهاء بأسرهم على خلافه، ثم قال: لا يمتنع أن يقول الحكيم: «أمرتك، بكذا، وإذا فعلت، أثبت عليه، وأديت الواجب، ويلزمك مع ذلك القضاء»؛ وهذا غير بعيد، وهو معنى قولنا: إنه غير مجزئ، ولا نعى به: أنه لا يلج؛ إنما نعى به: أنه يجب القضاء فيه، ولا يقع موقع الصحيح الذى لا يقضى؛ هذا كلام القاضي عبد الجبار في «العمد»، وقد نقلناه بعبارة.

اعلم - وفقك الله تعالى -: أن الخلاف فى هذه المسألة: [أن] بعضهم نصب الخلاف مع القاضي عبد الجبار؛ وهو صحيح، وهذا القاضي عبد الجبار بن أحمد الإستراباذى أحد فضلاء المعتزلة؛ وهو تلميذ لأبى عبد الله الحسين بن على البصري، وأبى إسحاق [بن إبراهيم]^(١) بن عياش؛ وهما من تلامذة أبى هاشم؛ فعبد الجبار تلميذ تلميذ أبى هاشم، ولقد كان تبعاً لأبى هاشم [١٠٦/ب]؛ ناصراً لمذهبه، مقررّاً لأقواله، هكذا نقله المصنف فى مصنف له يتضمن بيان أقوال العلماء الباحثين عن العلم الإلهى، وإذا عرفت ذلك؛ فنقول:

للإجزاء تفسيران ذكرهما المصنف فى أول الكتاب:

أحدهما: سقوط القضاء. وثانيهما: كون الإتيان به كافياً فى سقوط التعبد عنه.

واختار المصنف التفسير الثانى، وأبطل الأول. فما سبق سياقه فى أول الكتاب، وأعاده ههنا. وإذا اتضح ذلك، فنقول: من البين الواضح: أن الخلاف فى أن الأمر هل يقتضى كون المأمور به مجزئاً - ليس بمعنى: أن الإتيان بالمأمور به كافٍ فى سقوط التعبد، وحصول الامتثال، وإنما الخلاف مع أبى هاشم وعبد الجبار: فى كون الإتيان بالمأمور به مجزئاً بالتفسير الثانى؛ وهو كونه موجباً لسقوط القضاء، أو غير مانع من وجوب القضاء، وأما أنه إذا أتى بالمأمور به على الوجه الذى أمر به - فقد حصل الامتثال، وسقط التعبد -: فلا خلاف فيه أصلاً.

واعلم: أن عبارة بعض الفضلاء: أن الأمر يقتضى الإجزاء.

وعبرة آخرين منهم: أن الإتيان بالمأمور به يقتضى الإجزاء.

والعبارتان متقاربتان؛ وهذا لأن الأمر يقتضى وجوب الإتيان بالمأمور به؛ فمنهم من أضاف الإجزاء إلى السبب القريب، ومنهم من أضافه إلى السبب البعيد.

وأما المصنف: فقد جعل هذه المسألة من المسائل المعنوية؛ فلأجل هذا قال: الإتيان بالمأمور به يقتضى الإجزاء؛ فافهم ذلك. وإذا قد تلخص محل النزاع، فلنعد إلى شرح المتن، فنقول: اختار المصنف تفسير الإجزاء بكون الإتيان به كافياً فى سقوط التعبد، وأبطل التفسير الآخر بوجوه ذكرها فى أول الكتاب، ومضى شرحها، وبيان ما فيها من الإشكال، ولا حاجة إلى الإعادة، غير أن صاحب «الإحكام» أورد على وجهين منها شيئاً، فلا بد من بيانه، والتنبيه على ما فيه:

فنقول: قال المصنف: تفسير الإجزاء بالسقوط باطل، وبيانه من وجوه:

الأول: أنه لو أتى بالمأمور [١٠٧/أ] به عند الإخلال ببعض شرائطه، ثم مات عقيب^(١) الصلاة - لم يكن مجزئاً، مع سقوط القضاء.

الثانى: أن القضاء يجب بأمر مجدد.

الثالث: أنا نعلل وجوب القضاء بأن الفعل الأول لم يكن مجزئاً، والعلة مغايرة للمعلول.

اعترض صاحب «الإحكام» على وجهين من الوجوه الثلاثة؛ فقال: الوجه الأول فى إبطالها أن يقال:

أما الأول: فلأن الإجزاء ليس هو نفس سقوط القضاء مطلقاً ليلزم ما قيل؛ بل سقوط القضاء بالفعل فى حق من يُتصور فى حقه وجوب القضاء، وذلك [غير] متصور فى حق الميت.

وأما الثانى: فلأن علة [صحّة]^(٢) وجوب القضاء إنما هى استدراك مصلحة ما فات من أصل الفعل أو صفته، أو مصلحة ما يعتقد سبب وجوبه، ولم يجب المانع إلا لما قيل. هذا ما قاله صاحب «الإحكام» وفيه نظر:

وبيانه: أنه اعتبر فى هذا التفسير قيداً زائداً، وهو دافع للإشكال عن التفسير المفسر به هذا القيد، والإشكال وارد على هذا التفسير الذى لم يُعتبر فيه هذا القيد.

(١) فى «ب»: شرائطه معانٍ عقيب الصلاة.

(٢) سقط فى «أ، ب».

وأما ما أورده على الوجه الثاني - فمندفع؛ لأننا لا نسلم أنه إذا علل وجوب القضاء باستدراك فوات المصلحة المذكورة - لا يجوز تعليقه بكون الفعل لم يكن مجزئاً؛ وهذا لأن الإضافة إلى الحكمة لا تنافي الإضافة إلى منشأ الحكمة والمصلحة؛ ألا ترى أنه يصح أن يقال: شتمه؛ لأنه شتمه، ويصح أن يقال: شتمه؛ لشفاء الغيظ؛ فجاز أن يقال: إذا لم يكن مجزئاً، لما مست الحاجة إلى القضاء؛ استدراكاً للمصلحة الغائبة.

تنبيه: اعلم: أن المصنف لما أبطل تفسير الإجزاء بسقوط القضاء - صح عنده التفسير الثاني؛ وهو: كون الإتيان بالمأمور به كافياً في السقوط.

وحاصله: أنه امتثل ثم شرع في الدلالة على أن الإتيان بالمأمور به يقتضى الإجزاء بالتفسير الثاني، واستدل بالوجوه الثلاثة المذكورة في الأصل، وهى واضحة.

غير أنها لم تتناول محل النزاع، وإنما تناولت [١٠٧/ب] محل الوفاق، وإبطال المصنف تفسير الإجزاء بسقوط القضاء - لا يجديه نفعاً؛ فإن للخصم أن يقول: أنا أدعى أن الإتيان لا يمنع وجوب القضاء، بل لا يمتنع عندي أن يأتى بالمأمور به، ومع ذلك يجب عليه القضاء، وترك التعرض للفظ الإجزاء وتفسيره، وحينئذ لا يجديه ذلك الإبطال^(١)، ولا الوجوه الثلاثة الدالة على حصول الامتثال بفعل المأمور به، وهذا الإشكال وارد على المصنف، وعلى إمام الحرمين، ومن سلك هذا المسلك.

وقد تنبه لهذا الإشكال صاحب «الإحكام»؛ واعلم أن صاحب «الإحكام» كلامه فى هذه المسألة شاذ جداً؛ حيث قرر المسألة تفريعاً على كل واحد من تفسيرى الإجزاء؛ فقال: إن كان معنى وصف العبادة بكونها مجزئة: أنه قد سقط بها التعبد - فمعلوم أن الأمر يدل على أن ما تناوله إذا فعل على حد ما تناوله مع تكامل الشرائط - فهو مجزئ؛ لأن المكلف بهذا الفعل قد امتثل هذا الأمر.

فلو قلنا: إن التعبد بهذا الفعل باق عليه - انتقض القول بأنه ممتثل؛ فلهذا نقول: إن المضى فى الحجة الفاسدة يجزئ فى إسقاط التعبد بالمضى، ولا يجزئ فى إسقاط التعبد بحجة صحيحة؛ لأن ذلك التعبد ما امتثل، وكذلك نظائرها.

وأما القول: بأن الأمر يدل على إجزاء المأمور به؛ على معنى: أنه يمنع من وجوب القضاء - فصحيح أيضاً؛ لأن قضاء العبادة المؤقتة هو: فعل واقع بعد خروج الوقت، بدلاً عن فعلها فى وقتها، على الوجه المأمور به؛ وذلك إنما^(٢) يكون إذا فعلت العبادة

(١) فى «أ»: زوال الإبطال.

(٢) فى «أ»: إما أن يكون.

على نوع من الخلل أو لم تفعل أصلاً، وذلك غير حاصل إذا فعلها الإنسان على وجه الصحة؛ فلم يتصور القضاء؛ اللهم إلا أن يقال: يجب عليه بعد خروج الوقت فعل مثل ما فعله في الوقت، ولا يكون قضاء لما فعله، وذلك غير منكر، والأمر لا يدل على نفى وجوب ذلك.

تنبيه: [١٠٨/١]: اعلم: أن التفصيل الذي اختاره الإمام حجة الإسلام الغزالي - قد ظهر فيه الخلل؛ وذلك لما تبين من كلام صاحب «المعتمد»؛ وهذا لأن المضي في الحجة الفاسدة - يجزئ عما أمر في تلك الحجة، والحجة الفاسدة لا تقع قضاء عما وجب عليه أولاً، وهي الحجة التي أمر بها مستجمعة لأركانها وشرائطها.

قال المصنف - رحمه الله تعالى -: احتج المخالف بوجوه:

أَحَدُهَا: أَنَّ النَّهْيَ لَا يَدُلُّ عَلَى الْفَسَادِ بِمُجَرَّدِهِ؛ فَلَا أَمْرُ وَجَبَ إِلَّا يَدُلُّ عَلَى الْإِجْزَاءِ بِمُجَرَّدِهِ.

وَتَانِيهَا: أَنَّ كَثِيرًا مِنَ الْعِبَادَاتِ يَجِبُ عَلَى الشَّارِعِ فِيهَا إِمْتَامُهَا، وَالْمُضْيُ فِيهَا، وَلَا تُحْزَنُ عَنْ الْمَأْمُورِ بِهِ؛ كَالْحُجَّةِ الْفَاسِدَةِ، وَالصَّوْمِ الَّذِي جَامَعَ فِيهِ.

وَتَالِثُهَا: أَنَّ الْأَمْرَ بِالشَّيْءِ لَا يُفِيدُ إِلَّا كَوْنَهُ مَأْمُورًا بِهِ، فَأَمَّا أَنَّ الْإِيتْيَانَ يَكُونُ سَبَبًا لِسُقُوطِ التَّكْلِيفِ - فَذَلِكَ لَا يَدُلُّ عَلَيْهِ مُجَرَّدُ الْأَمْرِ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن المصنف جعل هذه المسألة من المسائل المعنوية، ولأجل هذا قال: الإتيان بالمأمور به يقتضي الإجزاء، ولم يقل: الأمر يدل على الإجزاء، ثم إنه لما ذكر الوجه التي هي حجة المخالف، عدل إلى دعوى أن الأمر لا يدل على الإجزاء في الوجه الأول والثالث منها؛ وذلك يقتضي أن تكون هذه المسألة من المسائل اللفظية؛ وهو خلاف ما ذكره في أول المسألة، وهذا غير مطابق للنظام المطلوب المحقق في الأدلة، وما يعارضها، إلا أن هذا يحتمل المسامحة فيه، وليس فيه إلا العدول عن الأحسن إلى الجائز. وإذا عرفت ذلك - فاعلم: أن تقرير الوجه الأول من الوجوه - أن يقال: الأمر لا يدل على الإجزاء؛ وذلك لأن النهي لا يدل على الفساد؛ فلا يدل الأمر على الإجزاء؛ وذلك لأن النهي يجري مجرى النقيض للأمر عرفاً؛ فوجب أن يكون كذلك لغة؛ وإلا يلزم النقل؛ وهو خلاف الأصل.

فوجب أن يكون مدلوله نقيض مدلول الأمر لا غير؛ جزماً، ومدلول النهي الزجر عن الفعل من غير دلالة على عدم الإجزاء، وهو الفساد؛ فوجب أن يكون مدلول الأمر

الكاشف عن الحصول
 اخْتُ على الفعل من غير دلالة على الإجزاء؛ تحقيقاً للمناقضة بين مدلوليهما؛ لوجود المناقضة بين الدالّين؛ وبهما تقرر هذا الوجه؛ بأن العرب كما تحمل الشيء على مثله فكذلك تحمله على ضده أو نقيضه؛ وذلك كقولهم: [١٠٨/ب] «لا» النافية تحمل على «إن» المؤكدة في إعمالها في النصب، وفيه نظر؛ لأن الحمل على الضد أو النقيض - خلاف الأصل؛ فلا يجعل ذلك أصلاً يقتبس حكم غيره منه.

الوجه الثاني: أنه لو دل الأمر على الإجزاء، لكان الأمر بالمضى في الحجة الفاسدة ذالاً على إجزاء الحجة الفاسدة، ولو كان كذلك لما وجب عليه القضاء؛ لتحقيق الإجزاء بالحجة الفاسدة؛ واللازم باطل؛ فالملزوم كذلك. واعلم أن المصنف ذكر مادة الوجه الثاني؛ ولم يذكر صورته، وصورته ما ذكرناه.

الوجه الثالث: هو أن الأمر بالشيء لا يفيد إلا كون ذلك الشيء مأموراً به، وأما أن الإتيان بالمأمور به يقتضي سقوط التعبد والتكليف - فلا يدل الأمر المجرد عن القرائن. واعلم: أنه لما فسر الإجزاء بالامتنال - وجب أن تكون الوجوه الثلاثة المعارضة للدليل نافية للإمتثال؛ تحقيقاً للمناقضة بين مدلولي الدليل ومعارضه.

قال المصنف - رحمه الله -: «وَالْجَوَابُ عَنِ الْأَوَّلِ: أَنَا، إِنْ سَلَّمْنَا أَنَّ النَّهْيَ لَا يَدُلُّ عَلَى الْفَسَادِ، لَكِنَّ الْفَرْقَ بَيْنَهُ، وَبَيْنَ الْأَمْرِ - أَنْ نَقُولَ: النَّهْيُ يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ مَنَعُهُ مِنْ فِعْلِهِ؛ وَذَلِكَ لَا يَتَأَيَّأُ أَنْ نَقُولَ: إِنَّكَ لَوْ أَتَيْتَ بِهِ - لَجَعَلَهُ اللَّهُ سَبَبًا لِحُكْمٍ آخَرَ.

أَمَّا الْأَمْرُ، فَلَا دَلَالَهَ فِيهِ إِلَّا عَلَى اقْتِضَاءِ الْمَأْمُورِ بِهِ مَرَّةً وَاحِدَةً، فَلِذَا أَتَى بِهِ - فَقَدْ أَتَى بِتَمَامِ الْمُقْتَضَى؛ فَوَجِبَ أَلَّا يَتَّقَى الْأَمْرُ - بَعْدَ ذَلِكَ - مُقْتَضِيًا لِمَنْعٍ آخَرَ.

وَعَنِ الثَّانِي: أَنَّ تِلْكَ الْأَفْعَالَ - مُجَرَّزَةٌ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْأَمْرِ الْوَارِدِ بِاتِّمَامِهَا، وَغَيْرُ مُجَرَّزَةٍ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْأَمْرِ الْأَوَّلِ؛ لِأَنَّ الْأَمْرَ الْأَوَّلَ اقْتَضَى إِيقَاعَ الْمَأْمُورِ بِهِ، لَا عَلَى هَذَا الْوَجْهِ الَّذِي وَقَعَ؛ بَلْ عَلَى وَجْهِ آخَرَ، وَذَلِكَ الْوَجْهُ بَعْدَ لَمْ يَوْجَدْ.

وَعَنِ الثَّلَاثِ: أَنَّ الْإِثْنَانَ بِتَمَامِ الْمَأْمُورِ بِهِ - يُوجِبُ أَلَّا يَتَّقَى الْأَمْرُ مُقْتَضِيًا بَعْدَ ذَلِكَ، وَذَلِكَ هُوَ الْمُرَادُ بِالْإِجْزَاءِ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: واعلم: أن هذا الجواب يتجه اتجاهًا تاماً، أما إذا كان الوجه الذي هذا جوابه مقررًا بطريق القياس، وهو ضعيف - فقد نبهنا على ضعف مثل هذا القياس، وأما إذا قرر الوجه الذي هذا جوابه بالطريق الذي ذكرناه - فلا يتم هذا الجواب إلا بضمّ مقدمة أخرى إليه؛ وهو أن نقول: لم قلت: [١٠٩/أ] إن مدلول الأمر والنهي إذا

كانا متناقضين - وجب ألا يدل الأمر على الإجزاء؛ وهذا لجواز أن يكون من لوازم أحد المدلولين الذى هو نقيض الآخر: الإجزاء، ولا يكون من لوازم المدلول الذى هو نقيضه: الفساد؛ فلم قلت: إنه ليس كذلك؟!

والجواب عن الثانى: أنا نقول: إن هاهنا أمرين:

أحدهما: المقتضى لوجوب الإتيان بحجة صحيحة.

وثانيهما: الأمر بالمضى فى الحجة الفاسدة، والإتيان بأفعال الحج فى الحجة الفاسدة يقتضى الإجزاء، ولكن بالنسبة إلى الأمر الثانى دون الأول؛ وذلك لأن الأمر الأول يقتضى وجوب الإتيان بحجة صحيحة، والفاسدة لا تقوم مقام الصحيحة. وإذا تقررَت هذه المقدمة، منعنا الملازمة الثانية من الوجه الثانى.

والجواب عن الثالث: منع المقدمة الثانية منه، وسنده ما ذكره فى المتن، والله أعلم بالصواب.

قال المصنف - رحمه الله -: الْمَسْأَلَةُ الرَّابِعَةُ:

الإِخْلَالُ بِالْمَأْمُورِ بِهِ، هَلْ يُوجِبُ فِعْلَ الْقَضَاءِ، أَمْ لَا؟ هَذِهِ الْمَسْأَلَةُ لَهَا صُورَتَانِ:
الصُّورَةُ الْأُولَى: الْأَمْرُ الْمُقَيَّدُ؛ كَمَا إِذَا قَالَ: «افْعَلْ فِي هَذَا الْوَقْتِ»؛ فَلَمْ يَفْعَلْ حَتَّى مَضَى ذَلِكَ الْوَقْتُ - فَالْأَمْرُ الْأَوَّلُ، هَلْ يَقْتَضِي إِيقَاعَ ذَلِكَ الْفِعْلِ فِيمَا بَعْدَ ذَلِكَ الْوَقْتِ؟ الْحَقُّ: لَا؛ لِوَجْهَيْنِ: الْأَوَّلُ: أَنَّ قَوْلَ الْقَائِلِ لغيرِهِ: «افْعَلْ هَذَا الْفِعْلَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ» لَا يَتَنَاوَلُ مَا عَدَا يَوْمَ الْجُمُعَةِ، وَمَا لَا يَتَنَاوَلُهُ الْأَمْرُ - وَجَبَ أَلَّا يَدُلَّ عَلَيْهِ بِإِبْتَاتٍ، وَلَا بِنَفْسِي بَلْ لَوْ كَانَ قَوْلُهُ: «افْعَلْ هَذَا الْفِعْلَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ» - مَوْضُوعًا فِي اللُّغَةِ لِطَلْبِ الْفِعْلِ فِي يَوْمِ الْجُمُعَةِ، وَإِلَّا فَنِيْمَا بَعْدَهُ، فَهَهُنَا إِذَا تَرَكَهُ فِي يَوْمِ الْجُمُعَةِ لَزِمَهُ الْفِعْلُ فِيمَا بَعْدَهُ؛ وَلَكِنْ عَلَى هَذَا التَّقْدِيرِ: يَكُونُ الدَّلَالُ عَلَى لُزُومِ الْفِعْلِ فِيمَا بَعْدَ يَوْمِ الْجُمُعَةِ - لَيْسَ مُجَرَّدَ طَلْبِ الْفِعْلِ يَوْمَ الْجُمُعَةِ، بَلْ كَوْنِ الصِّيغَةِ مَوْضُوعَةً لِطَلْبِ يَوْمِ الْجُمُعَةِ وَسَائِرِ الْأَيَّامِ.

وَلَا يَزَاعُ فِي هَذِهِ الصُّورَةِ؛ وَإِنَّمَا النَّزَاعُ فِي أَنَّ مُجَرَّدَ طَلْبِ الْفِعْلِ يَوْمَ الْجُمُعَةِ لَا يَقْتَضِي إِيقَاعَهُ بَعْدَ ذَلِكَ.

الثَّانِي: أَنَّ أَوْامِرَ الشَّرْعِ تَارَةً لَمْ تَسْتَعْقِبْ وَجُوبَ الْقَضَاءِ؛ كَمَا فِي صَلَاةِ الْجُمُعَةِ، وَتَارَةً اسْتَعْقَبَتْهُ؛ وَوُجُودُ الدَّلِيلِ مَعَ عَدَمِ الْمَذْلُولِ خِلَافَ الْأَصْلِ فَوَجَبَ أَنْ يُقَالَ: إِنَّ

إِجَابَ الشَّيْءِ ، لَا إِشْعَارَ لَهُ بِوُجُوبِ الْقَضَاءِ ، وَعَدَمِ وَجُوبِهِ .

فَإِنْ قُلْتُ : «إِنَّكَ لَمَّا جَعَلْتَهُ غَيْرَ مُوجِبٍ لِلْقَضَاءِ فَحَيْثُ وَجِبَ الْقَضَاءُ، لَزِمَكَ خِلَافُ الظَّاهِرِ !!» :

قُلْتُ : عَدَمُ إِجَابِ الْقَضَاءِ غَيْرٌ وَإِجَابُ عَدَمِ الْقَضَاءِ غَيْرٌ ، وَمُخَالَفَةُ الظَّاهِرِ إِنَّمَا تَلَزَمُ مِنَ الثَّانِي ، وَأَنَا لَا أَقُولُ بِهِ .

أَمَّا عَلَى التَّقْدِيرِ الْأَوَّلِ : فَغَايَتُهُ أَنَّهُ دَلٌّ ذَلِيلٌ مُتَفَصِّلٌ عَلَى أَمْرٍ لَمْ يَتَعَرَّضْ لَهُ الظَّاهِرُ بِنَفْيٍ وَلَا إِبْتِهَاتٍ ؛ وَذَلِكَ لَا يَقْتَضِي خِلَافَ الظَّاهِرِ .

الشرح : اعلم - وفقك الله تعالى - : أن العلماء اختلفوا في أَنَّ اخطاب المقتضى لوجوب العبادة في وقت مخصوص - هل يقتضى وجوب القضاء عند الإخلال بالأداء أم لا يقتضيه ، بل القضاء يجب بخطاب جديد ؟

الثاني هو : اختيار جمهور المحققين ؛ فإذا قلنا القضاء ، يجب بالخطاب الأول المقتضى للأداء ؛ فيصير الإخلال بالمأمور به موجباً للقضاء ، ومعناه : أن الخطاب الأول اقتضى إيجاب الأداء ؛ فإن أخل بالعبادة إما بأصلها ، أو بشرطها - اقتضى إيجاب القضاء .

وقال إمام الحرمين^(١) : القضاء يجب بأمر مجدد . وذهب بعض الفقهاء إلى أن القضاء يجب بالأمر الأول وهو اختيار الغزالي ، وصاحب «المعتمد»^(٢) . وصاحب «العمد» ، وهو بعينه اختيار الشيخ أبي إسحاق الشيرازي في شرح «اللمع» . وقال : ذهب بعض أصحابنا إلى : أن القضاء يجب بالأمر الأول .

وقال ابن برهان : ذهب بعض [١٠٩/ب] أصحابنا ، ومعظم أصحاب أبي حنيفة إلى : أن القضاء يجب بأمر جديد ، وذهب بعض أصحاب أبي حنيفة والمعتزلة بأسرهم إلى : أنه يجب بالأمر السابق واختياره الأول .

وقال العالمى : الأمر الموقت بوقت هل يقتضى إيجاب الفعل فيما عدا ذلك الوقت أم لا ؟ قال بعض الأصوليين : لا يدل على إيجاب الفعل فيما عدا ذلك الوقت ؛ وهو المختار ؛ وهو اللائق بفروع أصحابنا ؛ فإنهم وقفوا إيجاب القضاء فى الواجبات على أمر جديد .

(١) ينظر البرهان : (٢٦٥/١) .

(٢) ينظر المستصفى (١٢/٢) ، المعتمد (١٣٤/١) .

وقال بعضهم: القضاء يجب بالأمر السابق، وأصحاب الشافعي ذكروا له قولين:
أحدهما: أنه يجب بالأمر السابق.

والثاني: ما اخترناه.

وقال القاضي أبو الوليد الباجي في كتابه المسمى بـ «جامع الأصول»: لا يجب قضاء الفوائت إلا بأمر ثانٍ؛ وبهذا قال القاضي أبو بكر، وشيخنا القاضي أبو جعفر، وابن خويز منداد. وقال بعض أصحاب الشافعي: لا يحتاج قضاء الفوائت إلى دليل ثانٍ، ويجب بالأمر السابق. وقال صاحب «الإحكام»: القضاء يجب بالأمر الأول، أو يجب بأمر ثانٍ؛ والأول: مذهب الحنابلة، وكثير من الفقهاء، والثاني: مذهب المحققين من أصحابنا والمعتزلة. وقال القاضي عبد العزيز الكوفي الحنفي: القضاء يجب بأمر جديد؛ وهو المذهب لأصحابنا، وبه قال الشافعي فيما حكاه أحد أصحابه، وذهب بعضهم: إلى أنه يجب بالأمر الأول، ونسبه أبو زيد الدبوسي إلى بعض أصحابنا؛ وهو الشيخ أبو بكر الرازي. وإذا قد أحطت علما بمنقول الأئمة، واختيار كل واحد منهم - فلنرجع إلى شرح ما قاله المصنف:

قال المصنف: لنا صورتان: الأولى: الأمر المقيّد؛ كما إذا قيل: صلّ يوم الجمعة - فالحق أن هذا الخطاب لا يقتضي إيجاب القضاء إذا فاتت الجمعة؛ وذلك لوجهين:

الوجه الأول: أن قول القائل: «صلّ يوم الجمعة» - لا دلالة له على الصلوة بعد [١١٠/أ] فواتها؛ لأن هذه الصيغة إنما وضعت لطلب الفعل يوم الجمعة، والموضوع لطلب الفعل يوم الجمعة - لا يدل على طلب الفعل بعد الجمعة مطابقة جزئاً، وإذا لم يدل عليه مطابقة، فلا يقتضيه؛ وذلك هو المطلوب.

نعم: لو كان قول القائل: «صل يوم الجمعة» - موضوعاً لطلب الفعل يوم الجمعة، وبعد يوم الجمعة - فنحن لا ننازع في ذلك أصلاً.

الوجه الثاني: أن القضاء واجب في بعض صور أوامر الشرع عند الإخلال بالمأمور به، غير واجب في بعضها؛ فلو كان الخطاب الأول مقتضياً لإيجاب القضاء - يلزم التّرك بالدليل؛ وهو خلاف الأصل. فإن قلت: «إذا لم يكن مقتضياً لإيجاب القضاء، فحيث وجب القضاء، يلزمك خلاف الظاهر»:

قلت: لأن عدم إيجاب القضاء - غير إيجاب عدم القضاء، والمغايرة بينهما ظاهرة غاية الظهور، ومخالفة الظاهر تلزم من الثاني.

وَنَحْنُ لَا نَدْعِيهِ دُونَ الْأَوَّلِ، وَبَيَانُهُ: هُوَ أَنَا نَقُولُ:

إِنَّ الْخُطَابَ الْأَوَّلَ لَمْ يَدُلَّ عَلَى إِيْجَابِ الْقَضَاءِ، وَلَا نَقُولُ: إِنَّهُ دَلٌّ عَلَى عَدَمِ إِيْجَابِ الْقَضَاءِ، وَإِذَا لَمْ يَدُلَّ عَلَى عَدَمِ إِيْجَابِ الْقَضَاءِ، فَحَيْثُ يَثْبِتُ وَجُوبَ الْقَضَاءِ، يَثْبِتُ شَيْءٌ لَمْ يَتَعَرَّضْ لَهُ الْخُطَابُ الدَّالُّ عَلَى إِيْجَابِ الْفِعْلِ بِنَفْيِ وَلَا إِثْبَاتٍ؛ وَهَذَا بِخِلَافِ مَا لَوْ قُلْنَا: «الْخُطَابُ دَلٌّ عَلَى عَدَمِ إِيْجَابِ الْقَضَاءِ»؛ فَإِنَّهُ يُلْزَمُ التَّرْكَ بِالْدَّلِيلِ فِي عَدَمِ إِيْجَابِ الْقَضَاءِ، وَنَحْنُ لَا نَقُولُ بِدَلَالَةِ الدَّلِيلِ عَلَى عَدَمِ إِيْجَابِ الْقَضَاءِ أَصْلًا.

لَا يَقَالُ: «أَمَّا الْوَجْهُ الْأَوَّلُ: فَمَسْلَمٌ أَنَّ الْأَمْرَ الَّذِي اقْتَضَاهُ الْإِثْبَانُ بِالْفِعْلِ يَوْمَ الْجُمُعَةِ - لَا يَتَنَاوَلُ غَيْرَ يَوْمِ الْجُمُعَةِ، لَكِنْ لَا يُلْزَمُ مِنْ ذَلِكَ إِلَّا يَبْقَى مُقْتَضِيًّا لِلْفِعْلِ؛ إِذْ لَيْسَ مِنْ ضَرُورَةِ اقْتِضَاءِ الْأَمْرِ لِفِعْلٍ، اقْتِضَاؤُهُ الْفِعْلَ فِي زَمَانٍ مُعَيَّنٍ، بَلْ يَقْتَضِي الْإِثْبَانُ بِالْفِعْلِ، وَأَمَّا إِيقَاعُ الْفِعْلِ فِي زَمَنٍ، فَذَلِكَ مِنْ ضَرُورَاتِ الْإِثْبَانِ بِالْفِعْلِ؛ إِذْ لَا يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ [١١٠/ب] ذَلِكَ إِلَّا فِي زَمَانٍ.

وَأَمَّا تَعْيِينُ الزَّمَانِ: فَذَلِكَ مُسْتَفَادٌ مِنْ دَلِيلٍ آخَرَ، إِذَا لَمْ يَكُنْ فِي الْأَمْرِ تَعْيِينُ الزَّمَانِ، وَإِذَا سَلِمْنَا أَنَّ الْأَمْرَ يَإِيقَعُ الْفِعْلَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ - لَمْ يَتَنَاوَلْ غَيْرَ يَوْمِ الْجُمُعَةِ مِنَ الْأَزْمَنَةِ - فَقَدْ سَلِمْنَا مُوجِبٌ مَا ذَكَرَهُ، وَلَكِنْ لَا يُلْزَمُ أَنْ يَبْقَى الْأَمْرُ مُقْتَضِيًّا لِلْفِعْلِ بَعْدَ ذَلِكَ؛ لِأَنَّ اقْتِضَاءَ الْأَمْرِ لِلْفِعْلِ بِدُونِ اقْتِضَاءِ إِيقَاعِهِ فِي زَمَنٍ مُعَيَّنٍ مُتَصَوِّرٌ، وَإِذَا تَصَوَّرَ ذَلِكَ، لَمْ يَكُنْ فِي هَذَا الْاِحْتِجَاجِ دَلَالَةٌ. فَإِنْ قَالَ: «إِذَا سَلِمْتَ أَنَّ الْأَمْرَ يَقْتَضِي الزَّمَانَ - فَيَاذَا فَاتَ الزَّمَانُ، فَقَدْ تَعَدَّرَ بَقَاءُ الْأَمْرِ؛ لِتَعَدُّرِ مُقْتَضَاهُ»:

قُلْتُ: مُقْتَضَى الْأَمْرِ مَسْمًى الزَّمَانُ الَّذِي هُوَ مِنْ ضَرُورَاتِ الْفِعْلِ الْمَأْمُورِ بِهِ، لَا الزَّمَانُ الْمَعْيَنُ، وَالتَّعَدُّرُ إِنَّمَا هُوَ الزَّمَانُ الْمَعْيَنُ، وَلَمْ يَتَعَدَّرْ مَا هُوَ مُقْتَضَى الْأَمْرِ، وَلَا مُنَافَاةٌ هُنَاكَ؛ فَبَقِيَ الْأَمْرُ مُقْتَضِيًّا لِلْفِعْلِ الْمَأْمُورِ بِهِ؛ فَثَبِتَ أَنَّ هَذَا الْوَجْهَ لَا احْتِجَاجَ فِيهِ.

وَأَمَّا الْوَجْهُ الثَّانِي: فَضَعِيفٌ أَيْضًا؛ لِأَنَّا لَا نَسْلَمُ أَنَّ أَوَامِرَ الشَّرْعِ لَمْ تَسْتَعْقِبْ^(١) وَجُوبَ الْقَضَاءِ بِأَمْرِهِ.

وَأَمَّا الْجُمُعَةُ: فَالْوَاجِبُ هُنَاكَ أَحَدُ الْأَمْرَيْنِ عَلَى التَّرْتِيبِ؛ وَهُوَ صَلَاةُ الْجُمُعَةِ، فَمِنْ فَاتَتْ، فَالظُّهْرُ، وَالظُّهْرُ مِمَّا يَقْضَى ثَانِيًا؛ فَقَدْ تَخَلَّفَ الْمُقْتَضَى عَنِ الْمُقْتَضَى لِمَانَعٍ، وَذَلِكَ لَا يَقْدَحُ فِي الْاِقْتِضَاءِ، وَكَوْنُ ذَلِكَ خِلَافَ الْأَصْلِ لَا يِعَارِضُ مَا ذَكَرْنَا مِنَ الدَّلَالَةِ عَلَى اقْتِضَاءِ الْأَمْرِ لِلْفِعْلِ؛ لِأَنَّ مَا ذَكَرْنَا مِنْ اقْتِضَاءِ الْأَمْرِ لِلْفِعْلِ - لَا يَشْكُ فِيهِ بِوَجْهِهِ، وَلَا يُمْكِنُ إِنْكَارُ اقْتِضَائِهِ، وَإِنْ تَخَلَّفَ الْمُقْتَضَى عَنْهُ فِي صُورٍ كَثِيرَةٍ.

ثم نقول: هذا مُناقض لما اختاره أولاً قبل هذا من أن: الوجوب إذا نسخ بقى
 أجواز، وأن أجواز بعض مقتضيات الأمر، ولا يلزم من رفع مجموع مقتضى الأمر رفع
 هذا الجزء؛ لجواز أن يرتفع المجموع بارتفاع الجزء الآخر؛ وهذا الاستدلال بعينه قائم
 ههنا؛ لأن إيجاب الفعل مطلقاً بعض مقتضيات الأمر [١١١/أ] الوارد بالفعل فى زمان
 معين؛ فإذا فات الزمان، وتعذر إيقاعه فى الزمان المعين - لا يلزم أن يرتفع اقتضاء الأمر
 الفعل مطلقاً. ثم نقول: الأمر المتجدد الذى تسندون وجوب القضاء إليه: إما أن يقال:
 إن هذا الأمر يرد ويتجدد عند فوات كل واجب جزئى، أو يقال: ورد أمر كلى فى
 زمن الوحي بإيجاب القضاء فى كل فائت: والأول: باطل؛ بانقراض زمن الوحي. وأما
 الثانى: فهو حق؛ ولكن ذلك يكون تنبيهاً على أن الأمر الأول مع فوات الفعل عن
 الوقت المحدود - مثبت لوجوب القضاء. هذا ما قاله صاحب «التلخيص».

وقال بعضهم: قول المصنف: «افعل يوم الجمعة» لا دلالة له على إيقاع الفعل فى
 غير يوم الجمعة - فمسلم، ولا نزاع فيه، وإنما النزاع فى تناوله الفعل من حيث هو
 فعل، ويختار المكلف زماناً يوقعه فيه؛ فيكون الزمان الثانى من ضرورته إيقاع مطلق
 الفعل، لا أنه مدلول الأمر. أمّا قوله: «ورد تارة مع عدم اقتضاء القضاء، والأصل عدم
 مخالفة الدليل»: قلنا: الأصل معارض بأصل آخر؛ وهو: أن الأصل بقاء الفعل فى زمنه،
 والأمر دل عليه، ولم يأت به.

هذا مجموع ما أورد على هذا الموضع؛ والكل فاسد:

وبيانه: هو أننا ندعى أن الصيغة الدالة على إيجاب الأداء مطابقة لا دلالة لها على
 إيجاب القضاء مطابقة؛ وهذا ظاهر غاية الظهور؛ وذلك لأن الأداء هو: فعل الواجب
 فى وقته المحدود، والقضاء هو: فعل الواجب خارج وقته المحدود؛ ومن الواضح: أن
 الدليل على وجوب الفعل فى وقت بعينه مطابقة^(١)، لا يدل على وجوبه فى غير
 ذلك الوقت مطابقة.

وأما قوله: «نسلم^(٢) ذلك، ونقول بموجبه، ونمنع عدم دلالة على وجوب نفس
 الفعل^(٣)»:

قلنا: الممنوع ليس هو المدعى، والمدعى ما خصناه؛ فلا يرد ما ذكرتم عليه.

(١) فى «أ»: مطلقاً.

(٢) فى «أ»: لا نسلم.

(٣) فى «أ»: تعين الفعل.

أما قوله في جوابه عن السؤال الذى أورده على نفسه: «مقتضى الأمر مسمى الزمان الذى هو من ضرورات فعل المأمور به فى الزمان المعين» ففاسد [١١١/ب] غاية الفساد؛ لأنه يحيل صورة المسألة؛ وذلك لأن المسألة مفروضة فيما إذا قال: «صَلَّ يوم الجمعة»، ودلالته على الزمن المعين دون مسمى تعيين الزمان دلالة واضحة.

أما قوله: «الواجب هو صلاة الجمعة أولاً؛ فإن فاتت، فالظُّهر واجب، والظهر يقضى»: قلنا: نحن ندعى أن صلاة الجمعة لا تقضى، والأمر كذلك إجماعاً، وأما أنه إذا فاتت الجمعة، يجب الرجوع إلى أربع ركعات إما فى وقت الظهر، أو بعد فواته -: فذلك يدل على أن الجمعة لا تقضى؛ إذ القضاء يجب أن يكون مثل الأداء عندنا^(١).

أما قوله: «قد يتخلف المقتضى عن المقتضى لمعارض، وذلك لا يقدح فى الاقتضاء، وكون ذلك على خلاف الأصل لا يعارض ما ذكر من الدلالة على اقتضاء الأمر للفعل بوجه ما؛ فلا يمكن إنكار اقتضائه، وإن تخلف عنه المقتضى فى صور كثيرة»:

قلنا: قد تبين فساد هذا الكلام مما ذكرنا؛ فإن الترجيح الذى ذكره إنما يصر إليه إذا تعارض دليلان على مدعى واحد، وأما إذا كان دليل ثان^(٢) لغير المدعى - فلا تعارض بين الكلامين؛ فلا يصر إلى الترجيح.

فما ذكره مندفع واضح الاندفاع، ومما ذكرنا: تبين اندفاع إلزامه المصنف بقوله: «الوجوب إذا نسخ بقى الجواز»؛ لأن المدعى المتنازع فيه ليس هو إيجاب نفس الفعل، بل دلالة الصيغة الموضوعية للأداء على وجوب إيقاع مثل ما وجب أدائه خارج الوقت، ولا كذلك ههنا؛ فإن المدعى بقاء الجواز بعد نسخ الوجوب، والجواز جزء من الوجوب على ما قررناه ثمة.

وأما قوله: «الأمر الذى تسندون إليه وجوب القضاء: إما أن يتجدد، أو يقال: ورد أمر كللى بإيجاب القضاء عند فوات كل واجب»:

قلنا: الضابط فى ذلك: أنه متى فات واجب أو شرط، فإن وجدنا إجماعاً على وجوب القضاء - حكمنا بمقتضاه، وإن لم نجد إجماعاً، نظرنا: فإن وجدنا [١١٢/أ] خطاباً دالاً على إيجاب القضاء غير الخطاب الدال على إيجاب الأداء، حكمنا بمقتضاه، وإن لم نجد خطاباً حكمنا بعدم وجوب القضاء؛ وبه يندفع ما ذكره.

وأما ما ذكره بعضهم: فالوجه الأول راجع إلى ما ذكره صاحب «التلخيص»، وقد أجبنا عنه.

(١) فى «ب»: عددًا.

(٢) فى «أ»: دليلاً نافيًا.

وأما الوجه الثانى: فالأصل الذى ذكره ليس معارِضاً للأصل الذى ذكره المصنف.

وبيانه هو: أن تجويز الأصل الذى ذكره المصنف أن يقال: الخطاب الدالُّ على إيقاع الفعل فى وقت معين - لا دلالة له على إيجاب القضاء، وهو الفعل خارج الوقت؛ إذ لو كان دالاً على ذلك، يلزم الترك بالدليل فى صورة يتحقق فيها خطاب وجوب الأداء؛ ولم يتحقق فيها وجوب الأداء جزماً؛ واللازم باطل؛ فينتفى الملزوم.

ومن البين الواضح أن قول القائل: الأصل بقاء الفعل فى زمنه لا يرد على هذا الكلام، ولا اتجاه له عليه أصلاً. ثم لو ورد خطاب دالٌّ على إيجاب الفعل فى أحد الوقتين - فنقول: الفعل فى أحد الوقتين لا يوجب فوات الواجب؛ لأن المطلوب هو الفعل فى أحد الوقتين - وإن فاته الفعل فى وقت بعينه، فلم يفت نفس الفعل فى أحد الوقتين، ومسألتنا مفروضة فى الخطاب الدالُّ على إيجاب الفعل فى وقت بعينه؛ فلا معنى لإيجاب^(١) نفس الفعل من غير اعتبار الزمان، ولو كان إيقاعه فى الزمان الحاضر مفوضاً إلى رأى المكلف، لكان للمكلف أن يوقع الفعل فى مثل هذه الصورة قبل دخول الوقت المصرح به فى الخطاب؛ واللازم باطل. فما ذكره فى غاية الفساد، بل لم يفهموا صورة المسألة، ولا محل النزاع بين العلماء.

وقول القائل: «إنما النزاع فى نفس الفعل» نقلٌ للخلاف فى هذه المسألة لا على الوجه الذى نقله العلماء، وإن أراد بهذا الكلام: أن ينسب النزاع إلى نفسه، فلا اعتبار بنزاعه أصلاً.

قال المصنف رحمه الله: الصورة الثانية: الأمر المطلق [١١٢/ب] وهو أن يقول: «افعل»، ولا يقيد بزمان معين؛ فإذا لم يفعل المكلف ذلك فى أول أوقات الإمكان - فهل يجب فعله فيما بعده، أو يحتاج إلى دليل؟ أمّا نفاة الفور: فإنهم يقولون: الأمر يقتضى الفعل مطلقاً؛ فلا يخرج عن العهدة إلا بفعله.

و أمّا مثبتوه: فيمنهم من قال: إنه يقتضى الفعل بعد ذلك؛ وهو قول أبى بكر الرازى، ومنهم من قال: لا يقتضيه؛ بل لابد فى ذلك من دليل زائد.

ومنشأ الخلاف: أن قول القائل لغيره: «افعل [كذا]؛ هل معناه: «افعل فى الزمان الثانى، فإن عصيت فى الثالث، فإن عصيت فى الرابع»؛ على هذا أبداً، أو معناه: «افعل فى الثانى»؛ من غير بيان حال الزمان الثالث، والرابع؟

فَإِنْ قُلْنَا بِالْأَوَّلِ: اقْتَضَى الْأَمْرُ الْفِعْلَ فِي سَائِرِ الْأَزْمَانِ.

وَإِنْ قُلْنَا بِالثَّانِي: لَمْ يَقْتَضِهِ؛ فَصَارَتْ هَذِهِ الْمَسْأَلَةُ لُغَوِيَّةً.

وَاحْتِجَّ مَنْ قَالَ: إِنَّهُ لَا بُدَّ مِنْ دَلِيلٍ مُفْصِلٍ بِأَنَّ قَوْلَهُ: «افْعَلْ» - قَائِمٌ مَقَامَ قَوْلِهِ: «افْعَلْ» فِي الزَّمَانِ الثَّانِي:

وَقَدْ بَيَّنَّا أَنَّهُ إِذَا قِيلَ لَهُ ذَلِكَ، وَتَرَكَ الْفِعْلَ فِي الزَّمَانِ الثَّانِي، لَمْ يَكُنْ ذَلِكَ الْقَوْلُ سَبَبًا لَوْجُوبِ الْفِعْلِ فِي الزَّمَانِ الثَّلَاثِ؛ فَكَذًا هَهُنَا؛ ضُرُورَةٌ أَنَّهُ لَا تَفَاوُتَ بَيْنَ اللَّفْظَيْنِ.

وَاحْتِجَّ أَبُو بَكْرٍ الرَّازِيُّ عَلَى قَوْلِهِ بِأَنَّ لَفْظَ «افْعَلْ» يَقْتَضِي كَوْنَ الْمَأْمُورِ فَاعِلًا عَلَى الْإِضْلَاقِ، وَهَذَا يُوجِبُ بَقَاءَ الْأَمْرِ، مَا لَمْ يَصِرِ الْمَأْمُورُ فَاعِلًا.

وَأَيْضًا: الْأَمْرُ اقْتَضَى وَجُوبَ الْمَأْمُورِ بِهِ، وَوُجُوبُهُ يَقْتَضِي كَوْنَهُ عَلَى الْفَوْرِ، وَإِذَا أُمِّكُنَ الْجَمْعُ بَيْنَ مُوجِبَيْهِمَا، لَمْ يَكُنْ لَنَا إِبْطَالُ أَحَدِهِمَا، وَقَدْ أُمِّكُنَ الْجَمْعُ بَيْنَهُمَا؛ بِأَنَّ نَوْجِبَ فِعْلَ الْمَأْمُورِ بِهِ فِي أَوَّلِ أَوْقَاتِ الْإِمْكَانِ؛ لِئَلَّا يَنْتَقِضَ وَجُوبُهُ، فَإِنْ لَمْ يَفْعَلْهُ، أَوْجَبْنَاهُ فِي الثَّانِي؛ لِأَنَّ مُقْتَضَى الْأَمْرِ، وَهُوَ كَوْنُ الْمَأْمُورِ فَاعِلًا لَمْ يَخْصُلْ بَعْدُ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن هذه الصورة - وهي الصورة الثانية من صور الإخلال بالمأمور به - وهي أن يقول: «افعل» ولم يقيد أمره بوقت - فهل تقتضي الصيغة المذكورة الإتيان بالمأمور به بعد الإخلال بالمأمور به في أول زمان الإمكان، بعد ورود الأمر، أم لا؟

فيه تفصيل؛ وذلك لأننا نقول: إما أن يكون الأمر لا يقتضي الفور، أو نقول باقتضائه الفور: فإن قلنا: «الأمر لا يقتضي الفور» فالصيغة تقتضي إدخال المصدر في الوجود من غير تعرض للزمان؛ فهؤلاء يقولون: المأمور لا يخرج عن العهدة إلا بفعله. وإن قلنا: «الأمر يقتضي الفور» فالقائلون بذلك اختلفوا فيه:

فمنهم من يقول: إن الصيغة تقتضي الفعل في أول زمان الإمكان بعد ورود الصيغة؛ فإن عصي بتركه في ذلك الزمان، لم يبق للصيغة اقتضاء الفعل بعد ذلك، وصار كقوله: «صل وقت كذا».

ومنهم من يقول: إذا فات أول زمان الإمكان بعد ورود الصيغة - فإنه يقتضي

بعد ذلك، فإن فات^(١)، فى الزمان الذى يليه، فإن فات، فى الزمان الذى يليه. ومنشأ الخلاف فيه: أن الصيغة تقتضى الفعل فى الزمان الثانى، أى: بالنسبة إلى وقت ورود الأمر. فإن عصاه، فى الزمان الثالث، وهلم جرأً إلى أن يأتى بالفعل، أو يتركه مطلقاً؛ فصارت هذه المسألة لغوية. وباقى الكلام ظاهر إلى آخر المسألة.

قال المصنف - رحمه الله تعالى -: الْمَسْأَلَةُ الْخَامِسَةُ:

فى أنَّ الأَمْرَ بالأمرِ بالشيءِ ء لا يَكُونُ أمراً بـ. الحق: أَنَّ اللهَ تَعَالَى، إِذَا قَالَ لِزَيْدٍ: «أَوْجِبْ عَلَى عَمْرٍو كَذَا»، فَلَوْ قَالَ لَعَمْرٍو: «كُلْ مَا أَوْجَبَ عَلَيْكَ زَيْدٌ فَهُوَ وَاجِبٌ عَلَيْكَ» -: كَانَ الأَمْرُ بالأمرِ بالشيءِ أمراً بالشيءِ، فى هَذِهِ الصُّورَةِ. وَلَكِنَّهُ بِالْحَقِيقَةِ: إِنَّمَا جَاءَ مِنْ قَوْلِهِ: «كُلْ مَا أَوْجَبَ فُلَانٌ عَلَيْكَ فَهُوَ وَاجِبٌ عَلَيْكَ».

أَمَّا لَوْ لَمْ يَقُلْ ذَلِكَ ء لَمْ يَجِبْ؛ كَمَا فى قَوْلِهِ (عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ): «مُرُوهُمْ بِالصَّلَاةِ، وَهُمْ أَبْنَاءُ سَبْعٍ»؛ فَإِنَّ ذَلِكَ لَا يَقْتَضِي الْوَجُوبَ عَلَى الصَّبِيِّ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن الذى ذهب إليه جميع المحققين - هو: أن الأمر بالأمر بالشيء - ليس أمراً بذلك الشيء^(٢) مثاله: قوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً﴾ [التوبة: ١٠٣]، وقوله - عليه [١١٣/أ] الصلاة والسلام -: «مُرُوهُمْ بِالصَّلَاةِ لِسَبْعٍ»^(٣) والخلاف منقول عن بعضهم؛ نقله العالمى، وابن الحاجب من المتأخرين.

(١) فى وأ: وجب.

(٢) ينظر الأحكام للآمدى ١٦٩/٢، روضة الناظر ص (١٠٨)، شرح تنقيح الفصول (١٤٨)، حاشية البنانى ٣٨٤/١، التمهيد للأسنوى (٢٧٤)، نهاية السؤل ٢٩٢/٢، شرح الكوكب المنير ٦٦/٣، المستصفى ١٣/٢، القواعد والفوائد ص ١٩٠، إرشاد الفحول (١٠٧)، مختصر ابن اللحام ص (١٠٢)، التحرير ص (١٤٨)، تيسير التحرير ٣٦١/١، فواتح الرحموت ٣٩٠/١، شرح العنقد ٩٣/٢.

(٣) أخرجه أبو داود (٣٣٤/١): كتاب الصلاة: باب متى يؤمر الغلام بالصلاة، حديث (٤٩٥)، وأحمد (١٨٧/٢)، والدارقطنى (٢٣٠/١): كتاب الصلاة: باب - الأمر بتعليم الصلوات والضرب عليها، حديث (٣، ٢)، والحاكم (١٩٧/١)، وابن أبى شيبه (٣٤٧/١)، والذلابى فى الكنى (١٥٩/١)، والعقلى فى الضعفاء (١٦٧-١٦٨)، وأبو نعيم فى الحلية (٢٦/١٠)، والخطيب فى تاريخ بغداد (٢٧٨/٢) من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص، قال: قال رسول الله ﷺ: «مروا أولادكم بالصلاة، وهم أبناء سبع سنين واضربوهم عليها وهم أبناء عشر سنين، وفرقوا بينهم فى المضاجع» الحديث. وأخرجه أبو داود (٣٣٢/١، ٣٣٣): -

والدليل عليه: أن أمر الله متوجه نحو الرسول ﷺ والولي، ولم يتوجه نحو غيرهما، والصيغة موضوعة لما ذكرنا؛ فيجب عليهما لا غير.

نعم: لو قال الشارع: «وكل ما أوجب الرسول - عليه الصلاة والسلام - فهو واجب عليكم» - كان الشيء واجباً بإيجاب الرسول ﷺ وإيجاب الولي، ولا نزاع في ذلك؛ وإنما النزاع في الأول فقط، والله أعلم.

قال المصنف - رحمه الله تعالى - : المسألة السادسة:

الأمر بالمأهية - لا يقتضي الأمر بشيء من جزئياتها.

كقولهم: «بيع هذا الثوب» - لا يكون هذا أمراً يبيعه بالغبين الفاحش، ولا بالثمن المساوي؛ لأن هذين النوعين يشتركان في مسمى البيع، ويتميز كل واحد منهما عن صاحبه بخصوص كونه واقعا بتمن المثل، وبالغبين الفاحش؛ وما به الاشتراك غير ما به الامتياز، وغير مستلزم له.

فالأمر بالبيع الذي هو جهة الاشتراك، لا يكون أمراً بما به يمتاز كل واحد من النوعين عن الآخر، لا بالذات، ولا بالاستلزام.

وإذا كان كذلك فالأمر بالجنس لا يكون أثبتة أمراً بشيء من أنواعه؛ بل إذا دلت القرينة على الرضا ببعض الأنواع - حمل اللفظ عليه.

ولذلك قلنا: «الوكيل بالبيع المطلق» لا يملك البيع غبن فاحش؛ وإن كان يملك البيع بتمن المثل؛ لقيام القرينة الدالة على الرضا به؛ بسبب العرف.

وهذه قاعدة شرعية برهانية، ينحل بها كثير من القواعد الفقهيّة؛ إن شاء الله، والله أعلم.

= كتاب الصلاة: باب متى يؤمر الغلام بالصلاة، حديث (٤٩٤)، والترمذي (٢٥٩/٢): كتاب الصلاة: باب ما جاء متى يؤمر الصبي بالصلاة، حديث (٤٠٧)، والدارمي (٢٧٣/١) وابن أبي شيبة (٣٤٧/١) وأحمد (٢٠١/٣) وابن الجارود (١٤٧) وابن خزيمة (١٠٢/٢) والطحاوي في «مشكل الآثار» (٢٣١/٣) والدارقطني (٢٣٠/١) والحاكم (٢٠١/١) والبيهقي (١٤/٢) من طريق عبد الملك بن الربيع بن سيرة عن أبيه عن جده عن رسول الله ﷺ قال: «مروا الصبي بالصلاة ابن سبع سنين واضربوا عليها ابن عشرة». وقال الترمذي: حسن صحيح. وقال الحاكم: صحيح على شرط مسلم ووافقه النهي. وصححه ابن خزيمة.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - : أنَّ هذه المسألة^(١) ذكرها المصنف، ولم ينقل فيها خلافاً بين العلماء، والفرع الذى فرع عليه مختلف فيه بين الشافعى، وأبى حنيفة - رضى الله عنهما - وتقرير ما ذكره المصنف ظاهر، وواضح.

وذلك لأن قول القائل: «بع» - أمر بإدخال الماهية الكلية فى الوجود، لا بمعنى: كونه كلياً عقلياً أو منطقيّاً، بل بمعنى: أنه كلى طبعى. والدليل عليه: أن الصيغة موضوعة لذلك، وهو واضح؛ فتكون الصيغة بالوضع دالة على طلب إدخال القدر المشترك بين البياعات فى الوجود، والدال على القدر المشترك لا دلالة له على شىء من الخصوصيات؛ على ما مر تقريره غير مرة؛ فلا دلالة لهذه الصيغة على طلب بيع جزئى خاص: لا بالمطابقة، ولا بالتضمن، ولا بالالتزام؛ لكن القرينة: إن دلت على الحمل على شىء من الجزئيات - وجب الحمل عليه، وإلا فلا، والحمل على ذلك الجزئى بسبب الدلالة الخارجية، لا بسبب الدلالة اللفظية. ويتفرع على ذلك فرع مختلف فيه بين الشافعى وأبى حنيفة - رضى الله عنهما - وهو: أن الوكيل بالبيع المطلق، لا يملك البيع بالغبن الفاحش، ويملك البيع بثمن المثل.

ووجه التفريع [١١٣/ب]: أن الصيغة الموضوعة لطلب الماهية الكلية - لا تدل على طلب جزئى من جزئياتها؛ على ما تقرر؛ فإن تعين جزئى، فذلك التعيين بسبب القرينة الخارجية عن اللفظ، والقرينة دلت على أن الرضا بالبيع بثمن المثل، ولم توجد بالنسبة للبيع بالغبن الفاحش.

قال صاحب «الإحكام»^(٢): قال بعض أصحابنا: الأمر إنما يتعلق بالماهية الكلية، ولا يتعلق بشىء من جزئياتها؛ كالأمر بالبيع: فإنه لا يكون أمراً بالبيع بالغبن الفاحش، ولا بثمن المثل، بل إنما يتعلق بالقدر المشترك، ونقل الحجة المذكورة بعبارة نفسه. ثم قال: هذا غير صحيح؛ وذلك لأن ما به الاشتراك هو الجزئيات. معنى كلى لا تصور لوجوده فى الأعيان؛ وإلا لكان موجوداً فى جزئياته؛ فيلزم من ذلك انحصار ما يصلح لاشتراك كثيرين فيه فيما لا يصلح لذلك؛ وهو محال.

وعلى هذا: فليس معنى اشتراك الجزئيات فى المعنى الكلى، هو^(٣) أن أحد

(١) تنظر المسألة فى شرح الكوكب المنير ٧٠/٣، الإحكام للامدى ١٧١/٢، شرح العضد (٩٣/٢) المسودة (٩٨)، نهاية السؤل ٢٩٢/٢، شرح تنقيح الفصول ص ١٤٥، فواتح الرحموت ٣٩٢/١، إرشاد الفحول (١٠٨).

(٢) ينظر الإحكام (١٧١/٢).

(٣) فى هـ، ب: «إلا، والمثبت من الإحكام».

المطابق^(١) للطبيعة الكلية مطابق للطبيعة الجزئية، بل إن تصور وجوده [ليس]^(٢) في غير الأذهان. وإذا كان كذلك، فالأمر طلب إيقاع الفعل؛ كما تقدم، وطلب الفعل يستدعي كونه متصوراً في نفس الطالب، وإيقاع المعنى الكلي في الأعيان غير متصور في نفسه؛ فلا يكون متصوراً في نفس الطالب؛ فلا يكون أمراً به؛ ولأنه يلزم منه تكليف ما لا يُطاق؛ فإذن: الأمر لا يكون إلا بالجزئيات الواقعة في الأعيان. وإن سلّم أن الأمر يتعلق بالمشترك، فالآتي بالبيع بالغبن الفاحش آت بمسمى البيع المأمور به الموكل فيه؛ فوجب أن يصحح؛ نظراً إلى صيغة التوكيل، فإن بطل، فنلك لمعارض. هذا ما قاله صاحب «الإحكام».

وقال صاحب «التلخيص»: فرق بين قولنا: «الماهية الكلية»، وبين قولنا: «كل ماهية كلية»؛ فالقائل: إن الأمر بالماهية الكلية لا يكون أمراً بشيء من جزئياتها، إن كان [١٤/أ] مراده: أن هذا غير واجب في كل الماهيات الكلية، أو ليس يجب أن يكون لكل ماهية كلية لازم ذهني من جزئياتها يُدلُّ عليه بالاستلزام - فهذا حق.

وإن كان مراده: أن الحكم في كل الماهيات كذلك، وأن الأمر بشيء من الماهيات لا يكون أمراً بشيء من جزئياتها - فذلك ليس بحق؛ فإن من الماهيات ما يلزمها بعض جزئياتها لزوماً ذهنياً؛ وذلك مثل قول السيد لعبده: «اسقني»؛ فإنه ينتقل ذهن العبد إلى سقى الماء البارد العذب، دون المالح أو الحار؛ حتى لو سقاه ماء حاراً، استحق اللوم.

وأما سبب ضرورة هذا الجزئي لازماً لتلك الماهية الكلية، فهو: كثرة الوجود، والوقوع، والتعارف^(٣)، وخصوص السبب لا ينافي اللزوم الذهني، بل هو الذي أوجب اللزوم الذهني؛ فلا نقول: هذه الدلالة ليست^(٤) التزامية، بل عرفية؛ لأن العرف صار سبباً لحصول اللزوم الذهني، فكيف ينافي^(٥) أن تكون التزامية. ثم أنت تعلم أن المصنف يدل على سلب الدلالة الالتزامية عن جميع الماهيات الكلية على جزئياتها؛ بما ذكر من المثال، مع أن الدلالة الالتزامية حاصلة في بعض الجزئيات؛ على ما تبين، ثم قال: لفظ البيع للتجارة، ومن سمع أن فلاناً أمر فلاناً بالتجارة، فإنه يخاطر بباله أنه أمره بالتجارة الرابحة، أو العارية عن الغبن الفاحش، فالأمر بالبيع يكون دالاً على الأمر بهذا الجزئي

(١) في «أ»: الخير المطابق، وفي «ب»: الحد المطلق.

(٢) المثبت من «ب» ومن الإحكام.

(٣) في «أ»: التقارب.

(٤) في «أ»: بسبب..

(٥) في «أ»: يتأتى.

بطريق الاستلزام؛ فلا يصح قوله: «وغير مستلزم». هذا ما قاله صاحب «التلخيص»، والكل فاسد.

أما بيان فساد كلام صاحب «الإحكام» فيتوقف على تحديد العهد بقاعدة من قواعد المنطق ذكرناها فى المنطق الموضوع فى أول هذا الشرح، وذكرناها فى مسألة الأمر بالأشياء على سبيل التخيير، وإنما نعيدها هنا؛ ليحصل للناظر فى هذا الكتاب ملكة استعمال المنطق فى العلوم؛ فهى المقصود من المنطق.

وتلك القاعدة: أنا بينا أن الكلى [١١٤/ب]: إما منطقي، أو طبعي، أو عقلي.

وبيانه: أنا إذا قلنا: إن البيع كلى، فهناك أمور ثلاثة:

الأول: ماهية البيع من حيث هى هى.

الثانى: قيد كونه كلياً.

الثالث: تلك الماهية بقيد كونها كلية. والأول: هو الكلى الطبعي، والثانى: هو الكلى المنطقي، والثالث: هو الكلى العقلي.

وإذا اتضحت هذه المقدمة، فنقول: الكلى الطبعي موجود فى الأعيان؛ والدليل عليه: أن هذا البيع موجود فى الأعيان، وجزء هذا البيع نفس البيع بالضرورة، وجزء الموجود موجود جزئاً؛ فالكل الطبعي موجود فى الأعيان.

وأما الكلى المنطقي والعقلي: ففي وجودهما فى الخارج خلاف متفرع على أصل آخر؛ وهو أن الأمور النسبية هل لها وجود فى الخارج أم لا؟ وفيه خلاف بين العقلاء. وبهذه القاعدة تبين فساد كلام صاحب «الإحكام».

وذلك لأن البيع - [و] هو القدر المشترك بين البياعات - هو الكلى الطبعي، ولا شك فى وجوده فى الأعيان، والخلاف فى الكليتين الآخرين، وبه يندفع عدم تصوره فى نفس الطالب، ولزوم التكليف بما لا يُطاق.

وأما ما ذكره صاحب «التلخيص» فمندفع أيضاً؛ وذلك لأن المدعى أن الأمر بالماهية الكلية لا يدلُّ على طلب شيء من جزئيات تلك الماهية الكلية؛ فنصراً إلى الأمر بتلك الماهية الكلية من حيث إنه أمر بالماهية الكلية وقوله: «قد يكون شيء من جزئيات الماهية الكلية»^(١) لازماً لها لزوماً ذهنياً؛ لقرينة منفصلة - لا ينافى ما ذكره المصنف؛

لأن ذلك اللازم اجزئى ما لزمه من حيث هو أمر بالماهية الكلية، بل يلزمه لثبوت القرينة، بل المصنف معترف بكل ذلك؛ فلا يتجه ما أوردّه هذا الفاضل على كلام المصنف أصلاً، والله أعلم بالصواب.

* * *

النَّظَرُ الرَّابِعُ: فِي الْمَأْمُورِ

وَفِيهِ مَسَائِلُ:

قال المصنف - رحمه الله تعالى - : الْمَسْأَلَةُ الْأُولَى:

قَالَ أَصْحَابُنَا: الْمَعْدُومُ يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ مَأْمُورًا، لَا بِمَعْنَى أَنَّهُ حَالٌ عَدَمِهِ يَكُونُ مَأْمُورًا [١١٥/أ] فَإِنَّهُ مَعْلُومٌ بِالضَّرُورَةِ - بَلْ بِمَعْنَى أَنَّهُ يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ الْأَمْرُ مَوْجُودًا فِي الْحَالِ، ثُمَّ إِنَّ الشَّخْصَ الَّذِي سُبُوحٌ بَعْدَ ذَلِكَ يَصِيرُ مَأْمُورًا بِذَلِكَ الْأَمْرِ. وَأَمَّا سَائِرُ الْفِرَقِ ، فَقَدْ أَنْكَرُوهُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أنه لا بد من شرح مذاهب علماء الإسلام في هذه المسألة؛ ليظهر بذلك معنى كلام المصنف؛ خلافاً لجميع الفرق؛ فنقول: اعلم: أن مذهب شيخنا أبى الحسن الأشعري: أَنَّ كلام الله تعالى قديم لا مفتتح لوجوده، وليس بحرف ولا صوت، والحروف والأصوات دلالات عليه^(١)؛ وهى مخلوقة، أعنى: الحروف والأصوات. ومن قضية أصله: أن كلام الله موجود واحد يتعلق بجملة متعلقات الكلام؛ كما أن علمه واحد يتعلق بجميع المَعْلُومَاتِ، وكذلك قدرته وإرادته. واختلفت أجوبة أصحابنا في وصف كلام الله في الأزل؛ بكونه أمراً ناهياً مخاطباً متكلماً: فقال عبداً لله ابن سعيد، وطائفة من المتقدمين: لا يتصف كلام الله - تعالى - في الأزل بكونه أمراً ناهياً مخاطباً متكلماً^(٢)، وإنما يتصف بهذه الصفات فيما لا يَزَالُ؛ كما أن القديم في أزله لا يتصف في أزله بكونه خالقاً^(٣)، وإنما يتصف بكونه خالقاً إذا وجد منه^(٤) الخلق والاختراع. ومن مذهب هؤلاء: أن كون الكلام أمراً ناهياً مخاطباً متكلماً من صفات الأفعال؛ فإذا خلق الله المأمورين، وأكمل لهم عقولهم، وجمع لهم صفات المكلفين

(١) في «أ»: عليها.

(٢) في «ب»: تكليفاً.

(٣) في «ب»: حادثاً.

(٤) في «ب»: فيه.

وأفهمهم ما أراد أن يفهمهم من كلامه - فتثبت صفات الكلام عند إثبات هذه الأحداث؛ فإن أفهم المخاطبين إيجاباً أو ندياً - اتصف كلامه عند ذلك بكونه أمراً، وإن أفهمهم من كلامه تحريماً أو تنزيهاً - اتصف كلامه بكونه نهياً، وإذا أفهمهم مخصصاً تعلق بهم - اتصف كلامه بكونه خطاباً تكليماً. وإنما قال هؤلاء ما قالوا؛ لاستبعادهم تقدير الأمر والمأمور به معدوم. واختلف جواب هؤلاء فى كون كلام الله - تعالى - فى الأزل خيراً؛ فقال قائلون: إنه كان خيراً؛ ولم يزل - تعالى - يخبر عن نفسه وصفاته، وعما سيكون، ولا يستدعى الخير مخبراً، وإنما يستدعى الخطاب مخاطباً.

وقال قائلون: [١١٥/ب] اتصاف الكلام بكونه خيراً مما لا يثبت أزلاً؛ كما لم يثبت كون الكلام أمراً نهياً خطاباً تكليماً.

وذهب شيخنا: إلى أن الكلام القديم الأزل، لم يزل أمراً نهياً خيراً خطاباً تكليماً؛ فهو أمر للمعدوم؛ على تقدير الوجود. هذا ما نقله إمام الحرمين فى «الشامل»، واختار مذهب الشيخ أبى الحسن الأشعرى، ولم يختر مذهب عبد الله بن سعيد فى هذا الكتاب؛ بل اختار فساده.

واعلم: أن من مذهب المعتزلة: أن المتكلم من صفات الأفعال، والمعنى بكون المتكلم متكلماً: أنه فاعل للكلام، وليس يرجع من الكلام وصف خاص للمتكلم، وإنما يتصف به الفعل، وليس للفاعل من فعله صفة راجعة إلى ذاته، ولا معنى لكون الفاعل فاعلاً - إلا وقوع الفعل منه، فهذا أصلهم شاهداً وغائباً. والمعنى بكون القديم متكلماً: أنه فعل الكلام وأحدثه؛ وذلك هو المعنى بكون الواحد منا متكلماً. وعلى طردنا ما قالوه: لا يتصور أن يتكلم الواحد منا بكلام ضرورى؛ كما يعلم بالعلم الضرورى، ويتحرك بالحركة الضرورية، ولو خلق الله كلاماً ضرورياً فى الواحد منا - كان هو المتكلم به دون من قام به الكلام. وهذا من أعظم الإشكال فى الكلام، ومن تنمة قضية أصلها: أن كون المتكلم متكلماً لا يرجع إلى صفات الأفعال، بل المتكلم من قام به الكلام؛ سواء كان مقدوراً، أو ضرورياً فيه؛ كما أن المتحرك من قامت به الحركة؛ سواء كانت من فعل المتحرك، أو لم تكن من فعله؛ وكذلك الكلام فى العالم والقادر والمكوّن وغيره. وأما التجار من المعتزلة: فإنه قال: الكلام من صفات الأفعال؛ بيد أن فعل الفاعل منا يقوم به، ويستحيل قيام فعل الله تعالى به.

وأما الكرامية: فقد قالوا: الكلام هو: القدرة على التكلم، ويقولون على هذا الأصل: كلام الله قديم، وهم يعنون به: قدرته على التكلم، والقول عندهم حَدَث.

الكاشف عن المخصوص
والعبارات، وكلام النفس عندهم - ليس بكلام، والعبارات يسمونها: تكلُّماً، ولا يسمونها: كلاماً [١١٦/أ].

قال إمام الحرمين في «البرهان» بعد نقله لمذهبهم: الكلام في ذلك يرجع إلى محض العبارة؛ فإنهم أثبتوا ما أثبتناه كلاماً، وخالفوا في تسميته، ونحن أثبتنا القدرة على التكلم شاهداً، ولم نسمها كلاماً، ولا يجوز وصف الرب - تعالى - بالاعتقاد على كلامه؛ كما لا يوصف بالاعتقاد على علمه، وكلامه وعلمه قديمان.

واعلم: أن إمام الحرمين اختار في «الشامل» مذهب الأشعرى أصلاً وفرعاً، ومال في كتاب «البرهان» إلى مذهب المعتزلة؛ فإنه قال: إن ظن ظناً أن المعلوم مأمور - فقد خرج عن حد العقول، وقول القائل: إنه مأمور على تقدير الوجود - تلبس؛ فإنه إذا وجد ليس معدوماً، ولا شك أن الوجود شرط في كون المأمور مأموراً، وإذا لاح ذلك، بقي النظر في أمر بلا مأمور، وهذا معضل؛ فإن الأمر من الصفات المتعلقة، وفرض متعلق لا متعلق له - محال. هذا نص كلامه في كتاب «البرهان»؛ فقد تبين اختلاف كلاميه في هذه المسألة.

تنبيه: اعلم: أن هذه المسألة إنما أثبتت^(١) بسؤال المعتزلة؛ إذ قالوا: لو كان الكلام أزلاً، لكان أمراً، ولو كان أمراً لتعلق بالمخاطب في عدمه؛ وذلك محال، فإذا بينا أنه لا يمتنع ثبوت الأمر من غير ارتباط^(٢) بالمخاطب - اندفع السؤال. وإذا قد بينا مذاهب المخالفين في هذه المسألة؛ فقد اتضح به خلاف سائر الفرق.

قال المصنف رحمه الله تعالى: لَنَا: أَنَّ الْوَاحِدَ مِنَّا، حَالٌ وَجُودِيٌّ، يَصِيرُ مَأْمُورًا بِأَمْرِ الرَّسُولِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ - مَعَ أَنَّ ذَلِكَ الْأَمْرَ مَا كَانَ مَوْجُودًا إِلَّا حَالٌ عَدَمِنَا.

وَكَذَلِكَ لَا يَبْعُدُ أَنْ يَقُومَ بِذَاتِ الْأَبِ طَلَبُ تَعْلُمِ الْعِلْمِ مِنَ الْوَلَدِ الَّذِي سُبُوحْدُ، وَأَنَّهُ لَوْ قَدَّرَ بَقَاءَ ذَلِكَ الطَّلَبِ؛ حَتَّى وَجِدَ الْوَلَدُ، صَارَ الْوَلَدُ مُطَالِبًا بِذَلِكَ الطَّلَبِ، فَكَذَا الْمَعْنَى الْقَائِمُ بِذَاتِ اللَّهِ تَعَالَى، الَّذِي هُوَ اقْتِضَاءُ الطَّاعَةِ مِنَ الْعِبَادِ، مَعْنَى قَدِيمٍ، وَأَنَّ الْعِبَادَ، إِذَا وَجِدُوا، يَصِيرُونَ مُطَالِبِينَ بِذَلِكَ الطَّلَبِ.

فَإِنْ قِيلَ: أَمْرُ النَّبِيِّ - ﷺ - - غَيْرُ لَازِمٍ عَلَى أَحَدٍ، بَلْ هُوَ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ -

(١) في «ب»: رسمت.

(٢) في «أ»: غير اعتبار.

أَخْبَرَ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَأْمُرُ كُلَّ وَاحِدٍ مِنَ الْمُكَلَّفِينَ عِنْدَ وُجُودِهِ، فَيَصِيرُ ذَلِكَ إِخْبَارًا عَنْ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى سَيَأْمُرُهُمْ عِنْدَ وُجُودِهِمْ، لَا أَنَّ الْأَمْرَ حَصَلَ عِنْدَ عَدَمِ الْمَأْمُورِ.

سَلَّمْنَا أَنَّ قَوْلَ الرَّسُولِ ﷺ وَاجِبُ الطَّاعَةِ، وَلَكِنْ وَجَدَ هُنَاكَ فِي أَحْصَاءِ مَنْ سَمِعَ ذَلِكَ الْأَمْرَ، وَبَلَّغَهُ إِلَيْنَا، أَمَّا فِي الْأَزْلِ، فَلَمْ يُوجَدْ أَحَدٌ يَسْمَعُ ذَلِكَ الْأَمْرَ، وَيَنْقُلُهُ إِلَيْنَا، فَكَانَ ذَلِكَ الْأَمْرُ غَيْبًا.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أنه قد اتضح مما نقلناه من كلام الأئمة: أن مذهب الأشعرى: أن الأمر [موجود] بذاته وصفته في الأزل، ولا مأمور في الأزل.

وعند بعض أصحابه: الموجود في الأزل ذات الأمر دون وصف كونه أمرًا، وقد سَبَقَ بيان ذلك [١١٦/ب] مفصلاً^(١) مع بيان مذهب المخالفين في المسألة. فإذن: هو مأمور بتقدير الوجود.

وأما أنه يكون مأمورًا في حال عدمه: فهذا ما ذهب إليه أحد؛ وهو خلاف ضرورة العقل، على ما قاله المصنف، وإمام الحرمين؛ فنقول:

استدل المصنف على صحة مذهب الأشعرى بوجهين:

أحدهما: أن الواحد منا إذا استجمع شرائط التكليف - يصير مأمورًا بأمر الرسول ﷺ مع أنه كان معدومًا حال الأمر.

وثانيهما: أن الإنسان قد يجد من نفسه طلب تعلم العلم من ولده المعدوم الذي سيوجد بعلم إن وجد، أو إذا وجد، وإذا قدر بقاء ذلك الطلب حتى وجد الولد، صار الولد مطلوبًا بذلك الطلب؛ فقد صار المعدوم مأمورًا بتقدير وجوده.

وقوله: «ولأنه لو قدر بقاء ذلك» - ليس بدليل، بل هو تنمعة^(٢) لتقرير هذا الوجه، وإذا ثبت ذلك شاهدًا، ثبت غائبًا.

إذ حقيقة الأمر: هو الطلب النفساني، وهو واحد شاهدًا أو غائبًا. هذا ما تمسك به المصنف؛ وهو ضعيف:

أما الأول من الوجهين: فقد تبين ضعفه؛ بأن الرسول ﷺ مبلغ، وليس بأمر؛ فإن موجب الطاعة هو الله - تعالى - لا غير؛ بل الرسول مبلغ، وليس بأمر، وأمر الرسول

(١) في «أ»: متصلًا.

(٢) في «أ»: مقدمة.

عبارة عن إخباره عن الله تعالى: أنه يأمرهم عند وجودهم، واستجماعهم شرائط التكليف بكذا وكذا؛ فيثول أمره إلى إخباره ﷺ عن تجدد أمره للمكلف حين بلوغه، وأن التكليف حصول شرطه؛ وذلك لا يدل على صحة مذهبكم.

سلمنا: أنه واجب الطاعة، ولكن وجد في زمنه - عليه الصلاة والسلام - من سمع الأمر، ونقله إلينا؛ فلم يكن ذلك عبثاً، وأما في الأزل: فلا يتصور ذلك.

وأما الوجه الثاني: فقد زيفه إمام الحرمين؛ فقال^(١): إن قيام الأمر بنا في غيبة المأمور ما أراه أمراً جازماً، وإنما هو فرض تقدير الأمر [١١٧/أ] لو كان كيف يكون، فإذا حضر^(٢) المخاطب قام بالنفس الأمر الحاق المتعلق به، والكلام الأزل ليس تقديرًا. وهذا الذي ذكره إمام الحرمين - يعود إلى منع حسن مع المستند؛ وذلك هو أن نقول: أمر يقوم بذاتنا طلب العلم من الولد المعدوم، بل الموجود في حال العدم فرض وجوده مع فرض طلب التعلم منه، وليس ذلك بأمر محقق، بل هو مقدر. ويمكن تحريره على وجه آخر؛ فنقول: الموجود في حال عدم الولد صدق قولنا: لو كان لي ولد، لكنت أمره بالتعلم؛ فإذا: القائم بذات الأمر حال عدم الولد - ليس إلا هذه الشرطية^(٣)، ولا يلزم من صدق الشرطية: صدق المقدم، ولا صدق التالي؛ لما بينا في المنطق؛ أنه يجوز تركيب الشرطية المتصلة للزومية من كاذبين، بل من مستحيل الصدق.

قال المصنف رحمه الله: ثُمَّ مَا ذَكَّرْتُمُوهُ مُعَارَضَ بِدَلِيلٍ آخَرَ، وَهُوَ: أَنَّ «الْأَمْرَ» عِبَارَةٌ عَنْ «إِلْزَامِ الْفِعْلِ»، وَإِلْزَامُ الْفِعْلِ - مِنْ غَيْرِ وُجُودِ الْمَأْمُورِ - عَبَثٌ؛ فَإِنَّ مَنْ جَلَسَ فِي الدَّارِ يَأْمُرُ وَيَنْهَى، مِنْ غَيْرِ حُضُورِ مَأْمُورٍ وَمَنْهَى، عُدَّ سَفِيهًا مَجْنُونًا، وَذَلِكَ عَلَى اللَّهِ مُحَالٌ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن هذه المعارضة لها توجيهان:

أحدهما: ما ذكره المصنف، وهو: أن الأمر اللساني عبارة عن: الصيغة الدالة، على أن الأمر ألزم المأمور بكذا. والأمر النفساني هو: مدلول هذه الصيغة القائم بذات الأمر؛ إذ لا يعنى بالأمر اللساني والنفساني إلا ما ذكرناه، والأشعري معترف بهما، والمعتزلي معترف باللساني دون النفساني. وإذا ثبت ذلك، فنقول: إلزام الفعل بدون حضور المأمور - عبث، ونظيره شاهدًا: جلوس الإنسان في موضع ليس عنده أحد

(١) ينظر البرهان (١/٢٧٥).

(٢) في «أ»: خصه، والمثبت من «ب»، والبرهان.

(٣) في «أ»: الوسيلة.

أصلاً، وهو يأمر وينهى ويخير؛ فإن ذلك عبث وقبيح، وتأم هذا الدليل: أن القبيح على الله محال. هذا هو التوجيه الأول للدليل المذكور.

والتوجيه الثاني أقوى، ولم يذكره المصنف، وسنعيده مع الجواب عنه، إن تيسر - إن شاء الله تعالى - وقد ذكره إمام الحرمين.

قال المصنف رحمه الله تعالى: وأجواب: قوله: «أمر النبي ﷺ عبارة عن الإخبار»: قلنا: من أصحابنا من قال ذلك؛ وكذلك أمر الله تعالى: عبارة عن إخباره بنزول العقاب على من يترك الفعل الفلاني؛ إلا أن هذا مشكك من وجهين:

أحدهما: أننا بيننا فيما تقدم: أنه لو كان «الأمر» عبارة عن هذا الإخبار - لتطرق التصديق والتكذيب إلى «الأمر»، ولامتنع العفو عن العقاب على ترك الواجبات؛ لأن الخلف في خبر الله تعالى محال.

الثاني: أنه لو أخبر في الأزل، لكان: إما أن يُخبر نفسه؛ وهو سفة - أو غيره؛ وهو محال؛ لأنه ليس هناك غير.

ولصعوبة هذا المأخذ: ذهب عبد الله بن سعيد بن كلاب التميمي من أصحابنا - إلى أن كلام الله تعالى في الأزل - «لم يكن أمراً، ولا نهياً، ثم صار فيما لا يزال كذلك».

ولقائل أن يقول: إنا لا نفعل من «الكلام» إلا الأمر، والنهي، والخبر؛ فإذا سلمت حدوثها فقد قلت بحدوث «الكلام».

فإن ادعيت قدم شيء آخر، فعليك البيان بإفادته تصوّره، ثم إقامة الدلالة على أن الله تعالى موصوف به، ثم إقامة الدلالة على قدمه.

وله أن يقول: أعني بـ «الكلام» القدر المشترك بين هذه الأقسام.

ويمكن الجواب عن أصل الإشكال بأن قاعدة الحكمة مبنية على قاعدة الحسن والقبح؛ وقد تقدم إفسادها.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن المصنف أجاب عن قوله: أمر الرسول - عليه السلام - إخبار بأن أمر الله أيضاً إخبار عن نزول العقاب على من يترك الفعل الفلاني؛ هذا على رأى بعض أصحابنا، وبه يندفع الإشكال؛ لأننا نمنع وجود الأمر من الله في الأزل، بل ذلك الذي سمّيه أمراً هو عبارة عن الإخبار عما ذكرناه.

قال المصنف: هذا مشكل، ونعني به: أن قول القائل: «الأمر عبارة عن الإخبار المذكور» - مشكل؛ وذلك لوجهين: الأول هو: أن الأمر لو كان عبارة عن الإخبار، لتطرق إليه التصديق والتكذيب؛ ضرورة تطرق التصديق والتكذيب إلى الإخبار، وكون الأمر عبارة عنه، واللازم منتفٍ؛ لأنه لا يحسن أن يقال لمن قال: «قم» صدقت، أو كذبت؛ فاللزوم كذلك؛ وهو المطلوب. وهذا كلام حق، وقد سبق بيانه في أول كتاب «الأوامر» مع دفع خيال من يشغب.

ولأن الأمر لو كان عبارة عن الإخبار، لامتنع العفو عن العقاب على ترك الواجبات؛ ضرورة أن الخُلْفَ في خير الله محال؛ هذا ما قاله المصنف؛ وهو ضعيف:

وندفع ذلك؛ بأن نقول: نحن لا ندعى أن الأمر عبارة عن نزول العقاب على ترك المأمور به مطلقاً، بل ندعى ذلك إذا سلم عن المعارض، وهو العفو.

وحاصله: أن الله أخير عن نزول العقاب على تارك المأمور به إذا لم يعف عنه؛ بشرط أن يكون المأمور به من جنس ما يعفى عنه؛ وبه يندفع الإشكال.

ودفع ثأن له، وهو: أن ترك الأمر سبب لنزول العقاب على تاركه بإخبار الله تعالى. وعندنا: الأمر عبارة عن مثل هذا الإخبار؛ وبه يندفع الإشكال؛ لأنه لا يلزم من العفو ألا يكون ترك المأمور به سبباً للعقاب؛ وهذا ظاهر غاية الظهور.

قال المصنف: الثاني من الوجهين الدالين على أن أمر الله ليس عبارة عن الإخبار؛ وهو: أنه لو كان إخباراً في الأزل، لكان خيراً؛ إما لنفسه، أو لغيره، والأول: مُحال؛ إذ لا معنى له، ولا فائدة فيه، والثاني: مُحال؛ لعدم [١١٨/أ] الغير في الأزل.

هذا الوجه يمكن تحريره من وجهين آخرين دالين على أن الخير الأزلي محال؛ ويلزم من ذلك: ألا يكون الأمر عبارة عن الخير الأزلي^(١):

الأول وهو: أن الله - تعالى - أخير عن تكليم موسى - عليه السلام - في الأزل ومناداته ومناجاته، وأخير عن إهلاك من كفر من الأمم السابقة، وكلامه حق وصدق، فلو كان أزلياً، لكان خيراً عن وقوع تكليم موسى - عليه السلام - في الأزل، وعن وقوع إهلاك الأمم في الأزل.

الثاني: وهو أن نقول: قد أخير الله - تعالى - عن حوادث؛ كتكليم موسى - عليه السلام - وإهلاك الأمم السابقة، فلو قلنا: هذا الخير قديم لم يخل: إما أن نقدره في الأزل

على ما هو؛ فيقتضى ذلك: أن الله - تعالى - أخير في الأزل عن وقوع حادث، وخيره على خلاف خيره؛ وهو محال. وإن قدر في الأزل الخير على خلاف ما نعلمه، فهو خير آخر، ويجب القضاء بتجدد الحدث الذي نعلمه، وهو المبني على وقوع الحوادث.

قال المصنف - رحمه الله تعالى -: ولصعوبة هذا المأخذ: ذهب عبد الله بن سعيد^(١) إلى أن الكلام في الأزل لم يكن في الأزل أمراً ولا نهياً ولا خيراً، ثم صار فيما لا يزال كذلك، أى: أمراً ونهياً وخيراً؛ ونسب إمام الحرمين هذا المذهب إلى القلاطسى فى كتاب «البرهان». فعلى هذا: يندفع ما ذكره؛ وهو: أنا نمنع وجود خصوص الأمر والنهى في الأزل، بل هذه الخصوصيات حادثنة، وهى من صفات الأفعال؛ على ما بيناه^(٢).

ثم اعترض المصنف على هذا الجواب؛ بأن قال: نحن لا نعقل من كلام الله - تعالى - إلا الأمر والنهى والخير؛ فإذا قيل بحدوثها، يلزم حدوث كلام الله - تعالى - وذلك محال.

واعلم: أن توجيهه وتحريره يقول إلى الدليل الدال على إبطال المذهب المنسوب إلى عبد الله بن سعيد الذي وجهناه منقلاً لمقدمة من مقدمات المعارضة.

ثم قال المصنف: «لو ادعيتم أن المفهوم من كلام الله غير ما ذكرنا - فعليكم بإفادة [١١٨/ب] تصويره أولاً، ثم إقامة الدليل على أن الله - تعالى - موصوف به، ثم إقامة الدليل على قدمه»:

وأجاب عنه: بأن القدر المشترك بين مفهوم الأمر والنهى والخير - زائد على الخصوصيات، وهو كونه قديماً قائماً بذات الله - تعالى - فهذا هو بيان تصويره.

وأما اتصاف الباري به وقدمه - فالدليل الدال عليه هو البرهان الدال على كلام النفس وقدمه.

قال المصنف - رحمه الله تعالى -: «ويمكن الجواب عن أصل الإشكال: بأن قاعدة السفة والحكمة مبنية على قاعدة الحسن والقبح العقليين، وقد أبطلناه». وتوجيه الجواب

(١) عبد الله بن سعيد بن كلاب، أبو محمد القطان: متكلم من العلماء يقال له «ابن كلاب»: قال السبكي: و«كلاب» بضم الكاف وتشديد اللام، قيل: لقب بها؛ لأنه كان يجتذب الناس إلى معتقده إذا ناظر عليه كما يجتذب الكلاب الشيء. له كتب، منها «الصفات» و«خلق الأفعال» و«الرد على المعتزلة». توفي سنة ٢٤٥ هـ. ينظر: فضل الاعتزال ٢٨٦، ابن النديم ١٨٠.

(٢) ينظر البرهان (٢٧١/١) وما بعدها.

أن نقول: لا نسلم أن وجود الأمر ولا مأمور - عبث، ولا نسلم أنه قبيح؛ وكل ذلك مبنى على هذه القاعدة؛ وهى فاسدة.

تبينهان: الأول: أنه قد تبين ضعف ما تمسك به المصنف فى هذه المسألة؛ فلا بد من بيان ما هو المعتمد فى المسألة؛ فإنه من أصول الأشاعرة؛ فنقول:

المعتمد فى المسألة: قد أقمنا الدليل فى علم الكلام؛ على أن الله - تعالى - متكلم بكلام قديم قائم بذاته، وقد أشرنا إليه فى هذا الكتاب فى الأوامر؛ فيلزم وجود الأمر فى الأزل؛ للبرهان الدال على أن ما سوى الله حادث.

فإذا اعترض الخصم وقال: «يلزم وجود الأمر ولا مأمور، والنهى ولا منهى، والخير ولا غير عنه؛ وذلك باطل؛ لوجهين:

أحدهما: أنه عبث.

وثانيهما: أن الأمر من الحقائق المتعلقة، ووجود متعلق ولا متعلق له محال.

أجبنا عن الأول: بمنع قاعدة الحسن والقبح.

وأجبنا عن الثانى: بالمنع؛ وهو أن نقول: إنا لا نسلم أن الأمر من الحقائق المتعلقة، بل هو شأنه أن يتعلق؛ فالتعلق حادث، وهو أمر نسبي، والنسب والإضافات وجودها فى الذهن دون الخارج. وإذا استروحنا إلى هذا المنع وسنده، اندفع هذا الإشكال وأمثاله عن كثير من المواضع؛ وهذا مذهب شاذ فى التعلق؛ فليقول [١١٩/أ] عليه الناقلون للمذهب المنسوب إلى عبد الله بن سعيد^(١)، والقلائسى من أصحابنا الأشاعرة، واختار إمام الحرمين فى كتابه «الشامل» فساده، واستدل الأبيارى شارح «البرهان» على فساده؛ وذلك بوجوه:

الأول: أنه لو سلم القلائسى للشيخ الأشعرى؛ أن كلام الله قديم، وكونه أمراً من حقيقته النفسية وصفته الذاتية، ويستحيل بُتوت الموصوف مع فقدان وصفه النفسى ولأنه إذا لم يثبت كونه أمراً فى الأزل، لا يثبت كونه أمراً فيما لايزال، وإلا لتجددت الحقائق، وصفات النفوس، وذلك غير معقول؛ فإنه يقتضى تجدد حوادث قائمة بذاته - تعالى - وهو محال؛ فيلزم منه ألا تكون الصفة كلاماً، ثم يتحدد كونه كلاماً؛ وذلك محال. هذه الوجوه التى استدلل بها فى إبطال مذهب عبد الله بن سعيد، والقلائسى؛ وهى ضعيفة، ومقدماتها ممنوعة، ومصادرة على المطلوب؛ فأنت إذا أحكمت ما سبق بيانه، تأتى لك المنع على مقدماته؛ على سبيل التفصيل.

ولإمام الحرمين^(١) وجوه أخرى يستدل بها على إبطال مذهب عبد الله بن سعيد:

أولها: أن المأمور إنما يعلم ما يفهمه من قضية الكلام؛ فلو لم يكن الكلام إيجاباً، لم يكن يتصور فهم الإيجاب منه، وإن لم يكن تحريماً، لم يتصور فهم التحريم منه؛ كما أن القدرة لو لم تكن إيجاباً، لم يمكن فهمه منها؛ فهذا يوجب كون كلام الله - تعالى - إيجاباً، أو تحريماً قبل فهم المأمورين.

الثاني: أن الفهم يعبر به عن العلم، ولا يغير العلم صفة المعلوم؛ فلو كان العلم يغير صفة المعلوم - لما صحَّ العلم بالقديم بفهم المأمور إذا علمه بصفة الكلام؛ فيجب أن تثبت تلك الصفة للكلام؛ علمت، أو جهلت.

الثالث: أن حقيقة الكلام واحدة؛ شاهداً، أو غائباً؛ فلو جاز تقديرُ الكلام غائباً - كما قالوه - لجاز تقديره شاهداً؛ واللازم باطل.

هذه الوجوه تمسكُ بها إمامُ الحرمين [١١٩/ب] على إبطال مذهب عبد الله بن سعيد، والقلائسى؛ وهى ضعيفة، وهذه الوجوه أقوى من الوجوه التى تمسكُ بها الأبيارى، وللبحث فيه مجالٌ تركناه؛ اعتماداً على فهم الفطن مآخذ المسألة، [و] فيه تنبيه على النوع، واحترازاً عن الإطناب فيما هو من «علم الكلام».

التنبيه الثانى^(٢):

قال صاحب التحصيل^(٣) معترضاً على قول المصنف: «أعنى بالكلام: القدر المشترك بين هذه وإذا لم ينفكَّ المشترك عن أحد القيود، لزم من حدوثها حدوثه».

وتوجيهه أن نقول: لا يمكن القولُ بقديم القدر المشترك بين أقسامه، مع القول بحدوث القيود الخاصة؛ لأنه لا ينفك عن أحد القيود الحادثة؛ إذ لو انفكَّ، يلزم وجود المشترك مجرداً عن سائر المخصّصات، وهو محال، وما لا يخلو عن الحادث، فهو حادث؛ كما تقرر فى علم الكلام.

ويمكن الجواب عنه: بأننا لا نسلم؛ أنه لا ينفكُّ القدر المشترك عن أحد القيود.

قوله: «لو انفكَّ، يلزم وجود المشترك بدون الخُصوص»:

قلنا: لا نسلم؛ وإنما يلزم ذلك إذا لم يكن للمشارك خُصوص فى الأزل غير أحد

(١) ينظر البرهان (٢٧٣/١).

(٢) فى «ب»: الثالث.

(٣) ينظر التحصيل (٣٢٩/١).

القيود؛ فجاز أن يخصص في الأزل بقيد آخر لتلك القيود، ولا مانع من ذلك، والله أعلم بالصواب.

قال صاحب «التلخيص»:

أقول: كلامه هذا مُشْكَل؛ لوجه:

الأول: أن هذا يقتضى أن يكون الكلام القديم القائم بالذات أمرًا ونهيًا وخبرًا؛ وهذا يناقض ما قرره: أن الأمر حقيقة في القول المخصوص؛ ولذلك قال بعد ذلك: «جعل الأمر حقيقة في الصيغة أولى من جعله حقيقة في الترجيح»؛ فإن الكلام القديم ليس بصيغة^(١)؛ فلا يكون أمرًا.

الوجه الثاني: أنه لما أبطل قاعدة الحسن والقبح العقليين، وأوجب تكليف ما لا يطاق، وقرر أن التكليف بأسرها تكليف ما لا يطاق - فناقض قوله ههنا: [١٢٠/أ] المعدوم حال كونه معدومًا مأمورًا به - معلوم الفساد بالضرورة؛ لأنه لا فرق بين أن يقال^(٢): اجمع بين السواد والبياض، وبين أن يأمر بالمعدوم حال كونه معدومًا، وإذا كان أحدهما معدومًا معلوم الفساد بالضرورة - كان الثاني أيضًا كذلك.

الوجه الثالث: أن قوله: «إننا لا نعقل من الكلام إلا الأمر والنهي والخبر»؛ مع أنه فسر الأمر والنهي بالصيغة، وجعلهما حقيقة في الصيغة، وجعل الخبر هو القول المحتمل للصدق والكذب بعد نفي كلام النفس، والكلام القديم، والكلام النفساني.

الوجه الرابع: أن ما نقله عن عبد الله بن سعيد، وارتضاه - لا يستقيم؛ لأن القدر المشترك أمر ذهني^(٣) اعتباري لا يكون موجودًا في الأعيان، والكلام ههنا في الكلام الموجود في الخارج: أنه أمر ونهي، أم لا؟ هذا ما قاله صاحب «التلخيص».

ولبعضهم كلمات آخر لا بد من التنبيه عليها، وبيان ما فيها من الخلل؛ لتحصل الإحاطة بجميع ما قيل في هذه المسألة؛ فنقول: أجاب هذا القائل عن معارضة الخصم؛ بأن قال: نحن لا نسلم^(٤) أن الحسن والقبح يتطرق إلى الكلام اللساني، وليس هناك من يفهمه؛ فهذا قبيح عرفًا، وأما جلوس الإنسان في خلوته يتفكر في أمر معاشه ومعاذه، وليس هناك أحد - فهذا ليس بقبيح؛ بل أجود الفكرة حال الخلوة، ولا معنى للفكرة إلا

(١) في «أ»: بصفة.

(٢) في «ب»: أن يقال للحجر - طريق وهم وبين أن يقال: اجمع...

(٣) في «ب»: نفسي.

(٤) في «أ»: نسلم.

بالكلام النفسانى، وأنواع الإخبارات، ولا ندعى فى الأزل إلا الكلام النفسانى الذى لا يقبح حال عدم الغير؛ فلا عيب حينئذ على قاعدتنا، ولا على قاعدة المعتزلة فى الحسن والقبح.

ثم قال: كل أحد يسند طول نهاره، ولا معنى للإسناد إلا الإخبار، وقد أجمع العقلاء على حسنه؛ فلا يكون فى حق الله - تعالى - مُحالاً. ثم قال: تقرير أن القدر المشترك بين هذه الأقسام كلام - هو أنا نقول: الخير إسناد يحتمل التصديق والتكذيب بما هو خير، والطلب إسناد، والاقتضاء فى الفعل والترك إلى المكلف، والتخير إسناد التسوية إلى مخير [١٢٠/ب] من^(١) المخاطبين؛ فصار الإسناد القائم هو القدر المشترك بين أنواع الكلام، إلا أن القدر المشترك لا يَدْخُل فى الوجود إلا فى ضمن أحد الأنواع؛ فعند أهل الحق: رفع هذا الكل فى الوجود فى الحبرين جزئاً، وفى الأمر والنهى جوازاً؛ وهذا لجواز ألا يخلق الله العالم، ولا يكون أمراً ناهياً؛ لأن الأمر والنهى بتقدير وجود المكلف وأما كلام قديم لا فى نوع^(٢) من هذه الأنواع - فغير مقبول^(٣)، بل مستحيل بالضرورة، فإن أراد أن ثمة نوعاً آخر - فعليه بيانه والكل مندفع:

أما الأول: فقد كرهه المعارض، وأجبنّا عنه: بأن لفظ الأمر حقيقة فى القول اللسانى^(٤)، وأما الأمر النفسانى: فقيل: إن لفظ الأمر حقيقة فيه أيضاً، وقيل: هو مجاز فيه.

وإذا اتضح ذلك، فنقول: معنى قولنا: «إن الطلب القائم بالنفس أمر فى الأزل»: أن الأمر به أمر ذاتى لذلك الطلب، وهو قديم، وليس ذلك من صفات الأفعال؛ على ما بينا. فهذا بحث معنوى، والأول لفظى، ولا مناقضة بين الكلامين، بل لا تنافى بينهما.

وأما الثانى: فله اتجاه ما وجوابه: الفرق بين تكليف الموجود الفاهم للخطاب، ما لا يتصور وجوده من الجمع بين الضدين وغيره من المستحيلات، وبين تكليف المعدوم - ظاهر:

الأول لأنه يجرى مجرى الإعلام بنزول العقاب.

وأما تكليف المعدوم حال عدمه ، فلا يتصور أن يكون ذلك إعلاماً فى حقه؛

(١) فى «أ»: إلى مجرى المخاطبين.

(٢) فى «أ»: لا فى فرع.

(٣) فى «أ»: معقول.

(٤) فى «أ»: النفسانى.

ويدل على الفرق: اتفاق العقلاء على أن شرط المكلف أن يكون عاقلًا فاهمًا للخطاب.

وأما الثالث: فهو مندفع - أيضًا - بما بيناه في الوجه الأول من تلخيص المقصود في الموضوعين، وعدم المناقاة بينهما.

وأما الرابع: فلا نسلم أن القدر المشترك أمر ذهني اعتباري مطلقًا، بل ذلك هو الكلي المنطقي والعقلي، وأما الطبيعي: فهو موجود في الأعيان، وقد بينا ذلك في المنطق، وقد أشرنا إلى ذلك فيما تقدم من المسائل^(١).

أما الذي يختص بهذا الموضوع، فإننا نقول: لم لا يجوز [١٢١/أ] أن يكون القدر المشترك بين أنواع الكلام، فيكون أزليًا، وله خصوص؛ فلا يكون مجردًا من سائر الخصوصيات، ثم بعد وجود المكلفين^(٢)، تعرض له نسبة خاصة إليهم؛ وعندها: يصير أمرًا نهائيًا خيرًا تكليميًا، ولا يلزم من ذلك تجدد المرادات في الصيغة الأزلية؛ لأن النسب والإضافات ليست للأمر الوجودية؛ وهذا مذهب أصحابنا؛ صرح به الشهرستاني^(٣) في كتاب «نهاية الإقدام».

وأما قول من قال: «الإنسان طول نهاره يفكر في أمر معاشه، وأجود الفكرة حال الخلوة» قلنا: الكلام في الأمر والنهي ولا مأمور ولا منهي حالة الخلوة، والفكر في المعاش حالة الخلوة غير الأمر والنهي.

أما قوله: «لا عيب على رأى الأشاعرة والمعتزلة في الكلام النفساني» فكلام ساقط؛ لما علمت من اختلاف الأشاعرة والمعتزلة في ذلك أولاً، ثم اختلاف الأشاعرة فيما بينهم في الأمر والنهي^(٤)، ثم اختلاف الأشاعرة في الخير خاصة ثالثًا؛ كل ذلك في الغائب، وليس ذلك الكلام في الشاهد.

(١) انظر المسألة السادسة من النظر الثالث من القسم الثاني من كتاب «الأوامر والنواهي».

(٢) في «أ»: المطلقين.

(٣) محمد بن عبد الكريم بن أحمد، أبو الفتح الشهرستاني: من فلاسفة الإسلام. كان إمامًا في علم الكلام وأديان الأمم ومذاهب الفلاسفة. يلقب بالافضل. ولد في شهرستان سنة ٤٧٩ هـ وانتقل إلى بغداد سنة ٥١٠ هـ، فأقام ثلاث سنين، وعاد إلى بلده. وتوفي بها سنة ٥٤٨ هـ. قال ياقوت في وصفه: «الفيلسوف المتكلم، صاحب التصانيف، كان وافر الفضل، كامل العقل، ولولا تحبطه في الاعتقاد ومبالغته في نصرة مذهب الفلاسفة والذب عنهم لكان هو الإمام...» من كتبه: «الملل والنحل» ثلاثة أجزاء، و«نهاية الإقدام في علم الكلام» و«الإرشاد إلى عقائد العباد» وغير ذلك. ينظر الأعلام ٢١٥/٦، والوافي بالوفيات ٢٧٨/٣.

وأما قوله: «الْقَدْرُ المشترك بين أنواع الكلام، وهو: الأمر والنهي والخبر والتخيير، والخبر نفس الإسناد» - ففاسد جداً.

وبيان فسادة هو: أن الأمر لو كان كما ذكره، لاحتمل الأمر التصديق والتكذيب؛ ضرورة احتمال الإسناد الخبرى ذلك؛ واللازم باطل؛ فالملزوم كذلك.

ومعنى قوله: «سَنَادُ الطلب إلى المكلف هو أن يقال: المكلف مَطْلُوبُ بفعل كذا وكذا، والكلام فى إسناد الترك والتخيير، بل الْقَدْرُ المشترك هو الكلام» فإننا نقول: الكلام: إما أمر، أو نهى، أو خبر، والمشارك: كون كل واحد منها كلاماً.

وأما قوله: «كلام هو قدر مشترك، لا فى نوع من هذه الأنواع» فغير معقول؛ بل هو مستحيل بالضرورة.

والجواب يظهر بِفَهْمِ مذهب أصحابنا فى قولهم: كلام الله واحد، ومع وحدته، فهو أمر ونهى وخبر:

قال الشهرستانى فى كتابه «نهاية الإقدام» فى قاعدة العلم: ونقول فى الكلام بأن: الأمر والنهى والخبر والاستخبار - شملتها حقيقة [١٢١/ب] اجتمعت فى الكلام، وشملتها حقيقة واحدة، واختلفت اعتبارات تلك الحقيقة بالنسبة إلى الصفات.

وقال - أيضاً - فى قاعدة الكلام: قد حكى عن بعض متقدمى أصحابنا: أنه أثبت لله خمس كلمات؛ هى خمس صفات: الخبر، والاستخبار، والأمر، والنهى، والنداء؛ لكن المشهور من مذهب الأشعرى: أن الكلام صفة واحدة، ولها خاصة واحدة، ولخصوص وصفها حد خاص، وكونه أمراً ونهياً وخبراً واستخباراً خصائص أو لوازم تلك الصفة؛ كما أن علمه - تعالى - صفة واحدة تختلف معلوماتها، وهى لا تختلف^(١)؛ فيكون عالماً بالقديم والحادث والوجود والعدم، وأجناس المحدثات، وكما لا يجب تعدد العلم بتعدد المعلومات - كذلك لا يجب تعدد الكلام بتعدد المتعلقات، وكون الكلام أمراً ونهياً أو صافاً للكلام، لا أقساماً للكلام؛ كما أن كون الجوهر قائماً بذاته، مقابلاً للعرض، متحيزاً ذا مساحة وحجم - أو صاف نفسية للجوهر، وإن كانت معانيها مختلفة، كذلك: كون الكلام أمراً ونهياً وخبراً - أو صاف نفسية للكلام، وإن كانت معانيها مختلفة. هذا نص كلام الشهرستانى؛ وينبغى أن تفهم وحدة كلام الله - تعالى - وكونه أمراً ونهياً وخبراً على ذلك الوجه، ومتى فهم المعنى على ذلك الوجه، اندفعت الشكوك، إن شاء الله تعالى.

واعلم: أنا طَوَّلْنَا في هذه المسألة؛ لأنها من غوامض المسائل الأصولية والكلامية، والله أعلم.

قال المصنف رحمه الله: الْمَسْأَلَةُ الثَّانِيَّةُ:

تَكْلِيفُ الْغَافِلِ غَيْرُ جَائِزٍ لِلنَّصِّ وَالْمَعْقُولِ: أَمَّا النَّصُّ - فَقَوْلُهُ (عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ): «رُفِعَ الْقَلَمُ عَنْ ثَلَاثٍ» وَأَمَّا الْمَعْقُولُ فَهُوَ أَنَّ فِعْلَ الشَّيْءِ مَشْرُوطٌ بِالْعِلْمِ بِهِ؛ إِذْ لَوْ لَمْ يَكُنْ كَذَلِكَ لَمَّا أَمْكَنَّا الْإِسْتِدْلَالَ بِالْأَحْكَامِ عَلَى كَوْنِ اللَّهِ تَعَالَى عَالِمًا. وَإِذَا ثَبِتَ هَذَا، فَلَوْ حَصَلَ الْأَمْرُ بِالْفِعْلِ حَالَ عَدَمِ الْعِلْمِ بِهِ - لَكَانَ ذَلِكَ تَكْلِيفًا مَا لَا يُطَاقُ.

وَأَعْلَمُ: أَنَّ الْكَلَامَ فِي هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ يَتَفَرَّغُ عَلَى نَفْيِ تَكْلِيفِ مَا لَا يُطَاقُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أنا نذكر أولاً ما نقله الأصوليون في هذه المسألة من صورة المسألة، وتصريح ما صرح فيها بالحكم؛ فنقول: قال الشيخ أبو إسحاق الشيرازي في شرحه «اللمع»: إذا أمر الله عباده بفعل، أو نهى عن ارتكاب معصية - لم يتوجه [١٢٢/أ] التكاليف بالفعل والاجتناب، على الساهي^(١) والناسي.

لأنه لو توجه التكاليف في حال النسيان والسهو، لوجب عليه أن يقصد إلى فعل العبادة، واجتناب المعصية، وهو متصور لكونه ساهياً أو ناسياً ليصير ممثلاً للأمر، ومنتهياً عن مقتضى النهي، وتصوره لكونه ساهياً؛ فلا يكون التكاليف متوجهاً عليه

(١) يراد بتكاليف الغافل توجيه خطاب غير وضعي إليه، سواء كان الخطاب أمراً أو نهياً، أو غيرهما من سائر الأحكام التي فيها طلب أو تخيير؛ لأن الحكم الوضعي يحكم به على غير الإنسان من الجماد والحيوان، فالغافل والسكران والنائم والساهي مخاطبون بخطاب الوضع اتفاقاً؛ لأنه من ربط الأحكام بأسبابها. فلا يشترط فيه العلم بالخطاب؛ كما لا يشترط فيه البلوغ والعقل؛ لذلك وجب عليهم ضمان المتلفات والتفقات إلى غير ذلك مما يرجع إلى خطاب الوضع. ما هو الغافل؟ لكي تعرف ما هو الغافل لابد لك من معرفة الغفلة أولاً فنقول: الغفلة عن الشيء: هي عدم خطوره بالبال. وعلى ذلك فالغافل هو: من لا يدري، أي المكلف الذي لا يخطر الشيء الذي هو غافل عنه بباله، وإن لم يكن غافلاً عن غيره، أي: البالغ العاقل الذي لا يدري خطاب الشارع ولا يفهمه؛ كالساهي، والسكران، والنائم، والمغشى عليه. ينظر: الإحكام للامدني ١/١٣٨، شرح العضد ١٥٢/١، المستصفى ١٨٣/١، البرهان ١٠٦/١، شرح الكوكب النير ٤٩٨/١، القواعد والفوائد ص (١٥)، أصول السرخسي ٣٤٠/٢، تيسير التحرير ٢٤٣/٢، فواتح الرحموت ١٤٣/١، وإرشاد الفحول ص (١١).

حَالُ السهو والنسيان، ولأنه لو جاز تكليفهما، جاز تكليف النائم، ولا يجوز بعين ما ذكرنا من الدليل، ثم قال:

الصبي والمجنون لا يدخلان تحت الخطاب المقتضى للتكليف؛ لأن الشرع ورد برفع التكليف عنهما.

وقال الإمام حُجَّةُ الإسلام الغزالي: شرط المكلف: أن يكون عاقلًا لفهم الخطاب؛ فلا يصح خطابُ الجُمادِ والبهيمة، بل خطابُ المجنون والصبي الذي لا تمييز له، لا يجوز؛ وكذلك الصبي المميز وإن قارب البلوغ، ثم قال: تَكْلِيفُ النَّاسِي والغافل عما يكلف به، محال.

وقال صاحب «الإحكام»: الْعُقَلَاءُ اتَّفَقُوا عَلَى أَنَّ شَرْطَ الْمَكْلُوفِ: أَنْ يَكُونَ عَاقِلًا فَاهِمًا لِلتَّكْلِيفِ، وَ[تَكْلِيفٍ] مَنْ لَا عَقْلَ لَهُ، وَلَا فَهْمَ لَهُ كَالْجُمَادِ وَالْبَهِيمَةِ - محال، وأما من وجد له أصل الفهم للخطاب دون تفاصيله؛ كالصبي والمجنون - فممتنع تكليفه، إلا على القول بتكليف ما لا يطاق؛ سواء كان الصبي مميزًا أو لم يكن؛ وتكليف الغافل - كالنائم، والمجنون، والسكران، وغير المميز - غير جائز.

واعلم: أن كلام المصنف وغيره يدلُّ على أن الغافل يتناول الصبي والمجنون، والسَّاهِي والنائم، وكل من لا يعلم الأمور به والمنهى عنه؛ إما لجهله بذات الأمور به، أو لوصف كونه مأمورًا، أو منهيًا عنه.

ونقول أيضًا: تنفرع هذه المسألة على الْقَوْلِ بتكليف ما لا يُطَاقُ، والمخالف في المسألة القائِلون بتجويزه. واللائق بِمَذْهَبِ الْمَصْنَفِ فِي هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ: أَنْ نَقُولَ بِتَجْوِيزِ تَكْلِيفِ [١٢٢/ب] الغافل؛ وذلك لكونه مختارًا للقول بتجويز تكليف ما لا يُطَاقُ، والمخالف في هذه المسألة: هم القائِلون بأنَّ التَّكْلِيفَ بِالْمَحَالِّ لا يجوز.

وبالجُمْلَةِ: هذه المسألة مفرَّعة على تلك القاعدة.

وإذا عرفت ذلك، فاعلم: أن المصنف تَمَسَّكَ عَلَى عَدَمِ جَوَازِ تَكْلِيفِ الْغَافِلِ^(١) بالنص والمعقول:

أما النص: فقوله - عليه الصلاة والسلام - : «رُفِعَ الْقَلَمُ عَنْ ثَلَاثٍ»^(٢).

(١) في «ب»: تكليف العاقل.

(٢) أخرجه أحمد (١٠٠/٦)، والدارمي (١٧١/٢) كتاب الحدود باب رفع القلم عن ثلاثة، وأبو داود (٥٥٨/٤) كتاب الحدود: باب في المجنون يسرق الحديث (٤٣٩٨) والنسائي =

(١٥٦/٦) كتاب الطلاق، باب من لا يقع طلاقه من الأزواج، وابن ماجه (٦٥٧/١) كتاب الطلاق باب طلاق المعتوه والصغير والنائم، الحديث (٢٠٤١) وابن الجارود (ص: ٥٩)، باب فرض الصلوات الخمس وأبناؤها، الحديث (١٤٨) كلهم من رواية حماد بن سلمة، عن حماد بن أبي سليمان عن إبراهيم، عن الأسود، عن عائشة، عن النبي ﷺ قال: «رفع القلم عن ثلاثة؛ عن النائم حتى يستيقظ وعن الصبي حتى يحتلم وعن المجنون حتى يعقل». وأخرجه أحمد (١١٨/١) والترمذي (٣٢/٤) كتاب الحدود، باب ما جاء فيمن لا يجب عليه الحد، الحديث (١٤٢٣) والحاكم (٣٨٩/٤)، كتاب الحدود، باب ذكر من رفع القلم عنهم، كلهم من رواية همام، عن قتادة، عن الحسن بن علي، عن النبي ﷺ قال: «رفع القلم عن ثلاثة؛ عن النائم حتى يستيقظ، وعن الصبي حتى يشب، وعن المعتوه حتى يعقل». وقال الترمذي: (حديث حسن غريب من هذا الوجه وقد روى من غير وجه عن علي، وذكر بعضهم «وعن الغلام حتى يحتلم» ولا نعرف للحسن سماعاً من علي). وقال الحاكم: صحيح الإسناد، وتعبه الذهبي فقال: فيه إرسال، وأخرجه أبو داود (٥٦٠/٤) كتاب الحدود: باب في المجنون يسرق، الحديث (٤٤٠٣)، من طريق أبي الضحى عن علي، وقال: «وعن الصبي حتى يحتلم، وعن المجنون حتى يعقل». وأبو الضحى لم يدرك علي بن أبي طالب. قال العلائي في «جامع التحصيل» (ص - ٢٧٩): قال ابن معين: لم يسمع من عائشة شيئاً ذكره عنه أحمد بن سعيد بن أبي مريم في تاريخه وفي التهذيب أنه أرسل أيضاً عن علي - رضي الله عنه - ولم يسمع منه وقاله أبو زرعة أيضاً. وأخرجه ابن ماجه (٦٥٩/١) كتاب الطلاق: باب طلاق المعتوه الحديث (٢٠٤٢) من طريق ابن جريح: أنبأنا القاسم بن يزيد عن علي بن أبي طالب - رضي الله عنه - أن رسول الله ﷺ قال: «يرفع القلم عن الصغير وعن المجنون وعن النائم». قال الحافظ البوصيري في الزوائد (١٢٩/٢): هذا إسناد ضعيف، القاسم بن يزيد مجهول وأيضاً لم يدرك علي بن أبي طالب. وذكره أبو داود كتاب الحدود: باب في المجنون يسرق. معلقاً عنه عن القاسم بن يزيد، عن علي مرفوعاً: «يرفع القلم عن الصغير، وعن المجنون وعن النائم» والقاسم بن يزيد، قال الحافظ في «التهذيب» (٣٤٢/٨): القاسم بن يزيد عن علي بن أبي طالب - ولم يدركه - حديث رفع القلم عن الصغير وعن المجنون وعن النائم. وعنه ابن جريح قلت - أي: الحافظ - قال الذهبي: تفرد عنه. اهـ. وقال في «التقريب» (١٢١/٢): مجهول.

وأخرجه أبو داود الطيالسي (١٥) عن حماد بن سلمة، عن عطاء بن السائب، عن أبي ظبيان، عن علي قال: سمعت رسول الله ﷺ قال: «رفع القلم عن ثلاثة، عن المبتلى - أو قال: المجنون - حتى يبرأ، وعن الصبي حتى يبلغ - أو يعقل - وعن النائم حتى يستيقظ». وهكذا رواه أحمد (١٥٨/١) عن أبي سعيد، عن حماد بن سلمة، إلا أنه قال فيه: عن أبي ظبيان، أن علياً قال لعمر: «يا أمير المؤمنين: أما سمعت رسول الله ﷺ يقول: ... وذكره ورواه أيضاً (١٥٤/١) - ١٥٥) في مسند علي بن أبي طالب - رضي الله عنه - عن عفان، عن حماد به إلا أنه قال: عن أبي ظبيان الجنبى، أن عمر بن الخطاب أتى بامرأة قد زنت، فأمر برجمها، فذهبوا بها ليرجموها»

«فلقيهم على فقال: ما هذه؟ قالوا: زنت فأمر عمر برجمها فانتزعها على من أيديهم، وردهم، فرجعوا إلى عمر فقال: ما ردكم؟ قالوا: على قال: ما فعل هذا علي؟ إلا لشيء قد علمه، فأرسل إلى علي، فجاء وهو شبه المغضب، فقال: مالك رددت هؤلاء؟ قال: أما سمعت النبي ﷺ يقول: «رفع القلم عن ثلاثة...»، فذكره، قال: بلي، قال علي: فإن هذه مبتلاة بنى فلان، فلعلة أتاهها وهو بها، فقال عمر: لا أدري، قال: وأنا لا أدري، فلم يرجمها».

وهكذا رواه أبو داود، من طريق أبي الأحوص، وجرير، كلاهما عن عطاء بن السائب به نحوه وأخرجه أبو داود الحديث (٤٤٠١) والحاكم (٢٥٨/١) كتاب الصلاة ولفظ الحاكم: رفع القلم عن ثلاث، كلاهما من طريق ابن وهب، عن جرير بن حازم، عن الأعمش، عن أبي ظبيان، عن ابن عباس قال: «مر على بن أبي طالب بمجنونة بنى فلان وقد زنت...» الحديث، وفيه أن علياً قال لعمر: «أو ما تذكر أن رسول الله ﷺ قال: «رفع القلم عن ثلاثة؛ عن الجنون المغلوب على عقله، وعن النائم حتى يستيقظ، وعن الصبي حتى يتحلّم؟ قال: صدقت، فخلى عنها» خرجها الحاكم. هكذا مرفوعاً في كتاب الصلاة، وقال: صحيح على شرط الشيخين.

وأخرجه الطبراني في الأوسط كما في مجمع الزوائد (٢٥١/٦) كتاب الحدود، باب «رفع القلم عن ثلاثة» والكبير (٨٩/١١) الحديث (١١١٤١). من رواية مجاهد، عن ابن عباس وفيه عبدالعزيز بن عبيد الله بن حمزة.

قال ابن معين: ضعيف الحديث، وقال أبو زرعة: مضطرب الحديث واهي الحديث، وقال الجوزجاني: غير محمود في الحديث، وقال أبو داود: ليس بشيء، وقال النسائي: ليس بثقة ولا يكتب حديثه؛ وقال الدارقطني: حمص متروك، ينظر التهذيب (٣٤٨/٦ - ٣٤٩).

وأخرجه الحاكم (٣٨٩/٤) كتاب الحدود من طريق عكرمة بن إبراهيم عن سعيد بن أبي عروبة، عن قتادة عن عبد الله بن أبي رباح، عن أبي قتادة أنه كان مع النبي ﷺ في سفر فأدب فنفقطع الناس عليه فقال النبي ﷺ: «رفع القلم عن ثلاث...» وذكره ثم قال: صحيح الإسناد، وتُعقَّب بأن عكرمة بن إبراهيم ضعفه قال أبو داود: ليس بشيء، وقال النسائي: ضعيف، وقال العقيلي: في حديثه اضطراب، وقال الفسوي: منكر الحديث، وقال البزار: لين الحديث. ينظر اللسان (١٨١/٤) والمعرفة والتاريخ (١٢٢/٢)، (٦١/٣) وكشف الاستار (٣٩٢).

وأخرجه أبو نعيم في «تاريخ أصبهان» (٣١٤/٢) من حديث الخضر بن أبان الهاشمي، ثنا أحمد ابن عطاء، حدثني عبد الحكيم بن عبد الله، عن أنس، عن النبي ﷺ قال: «رفع القلم عن ثلاثة، عن المغلوب على عقله، وعن النائم حتى يستيقظ، وعن الصبي حتى يعقل» وعبد الحكيم، قال البخاري في «الضعفاء الصغير» الترجمة (٢٤٢) قال: عبد الحكيم القسملي البصري عن أنس، وأبي الصديق، منكر الحديث وقال في «التاريخ الصغير» (١٦٨/٢): عنده مناهير.

وأخرجه الطبراني (٣٤٤-٣٤٥) الحديث (٧١٥٦) من طريق برد بن سنان عن مكحول، عن أبي إدريس الخولاني قال: أخبرني غير واحد من أصحاب النبي ﷺ منهم شداد بن أوس، وثوبان أن رسول الله ﷺ قال: «رفع القلم في الحد عن الصغير حتى يكبر، وعن النائم حتى =

وَجْهَ التمسك به: أَنَّ الواجب ثابت، والمكتوب ثابت؛ فعبر عن الوجوب بالكتابة مجازاً؛ إذ العلاقة الاشتراك في الثبوت؛ فيكون مجازاً خاصاً؛ وهو الاستعارة. وأما قوله: «رفع القلم» فهو صريح في رفع القلم الذي هو مذكوله لغة، ويلزم من رفع القلم عدم الكتابة؛ لتوقف الكتابة عادةً على وضع القلم على ما يكتب فيه، ويلزم من عدم الكتابة عدم الوجوب؛ فتكون الكتابة عبارة عن الوجوب؛ على ما سبق، ويلزم من هذا: عدم تكليف هؤلاء الأصناف؛ وهو المدعى.

وأما المَقُولُ: فلنقدم على شرحه مقدمة؛ فنقول: قد تقرر في علم الكلام: أنه - سبحانه وتعالى - عالم، ويدل على هذا المطلوب حُجَجٌ: منها: أنه - تعالى - خالق الأشياء الممكنة، ومعطى كل ممكن ما يتوقف عليه كمال وجوده الممكن، وبقائه إلى الغاية التي ينتهي عندها أجله على مقتضى الحكمة الإلهية، والإرادة الأزلية، وتتضح هذه المقدمة تمام الاتضاح في علم التشريع ومعرفة الحيوان والنبات والمعادن، وعلم هيئة الأفلاك مما فيها من الكواكب، وإذا كان كذلك، فيلزم أن يكون عالماً بما خلقه قبل خلقه، ومع خلقه، وبعد خلقه؛ وذلك لأنه فاعل مختار؛ بالبراهين الدالة على ذلك في علم الكلام.

= يستيقظ، وعن الجنون حتى يفيق، وعن المعتوه الهالك؛ قال الهيثمي في «مجمع الزوائد» (٢٥٤/٦): رحاله ثقات وقال الحافظ في «التلخيص»: في إسناده مقال في اتصاله. التلخيص (٢٨٢/١) وبرد بن سنان وثقه أحمد وابن معين ودحيم والنسائي وابن خراش وأبو زرعة وأبو حاتم وابن حبان ولم يضعفه غير ابن المديني فقال: ضعيف. ينظر التهذيب (٤٢٨/١). وأخرجه البزار (٢١٢/١) رقم ١٥٤٠ من طريق عبد الرحمن بن عبد الله بن عمر عن سهيل عن أبيه عن أبي هريرة مرفوعاً بلفظ: «رفع القلم عن ثلاث: عن الصغير حتى يكبر، وعن النائم حتى يستيقظ، وعن الجنون حتى يفيق». وذكره الهيثمي في المجمع (٢٥٤/٦) وقال: وفيه عبد الرحمن ابن عبد الله بن عمر بن حفص وهو متروك. قال الحافظ في «التهذيب» (٢١٣/٦): ... قال: أبو طالب عن أحمد: ليس بشيء، وقال عبد الله بن أحمد عن أبيه: أحاديثه منكبر كان كذاباً، وقال الدوري عن ابن معين: ضعيف، وقال مرة: ليس بشيء، وقال ابن أبي حاتم عن أبي زرعة: متروك الحديث وقال أبو حاتم: كان يكذب وهو متروك الحديث... اهـ. وبالحمل على الحديث صحيح وقد صح بمفرده حديث عائشة، فقد صححه ابن حبان (١٤٩٦-١) موارد وقال الحاكم (٥٩/٢): صحيح على شرط مسلم ووافقه الذهبي. وقال الزيلعي في «نصب الراية» (١٦٢/٤): ولم يعله الشيخ في الإمام بشيء وإنما قال: هو أقوى إسناده من حديث علي. فكيف إذا انضم إلى حديث عائشة حديث علي بن أبي طالب والذي صحح الحاكم أحد طرقه وهو طريق أبي ظبيان عن علي بن أبي طالب والشيخين ووافقه الذهبي. فالحديث صحيح بهذه الطرق والشواهد الكثيرة ولا يشك في ذلك منصف. وقال الشيخ أحمد شاكر - رحمه الله - في «تعليقه على الرسالة» (ص ٥٨-): حديث صحيح. وصححه أيضاً الألباني انظر الإرواء (٤/٢-٧).

والفعل على سبيل الاختيار إنما يتصور بالقصد إلى فعله، وإيجاده بدون تصور ذلك - محال؛ ويلزم من ذلك أن يكون عالماً بما خلقه، وهذا الثبوت هو معنى قوله تعالى: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ [الملك: ١٤]، وأنت [١٢٣/أ] تعلم أن الكتابة بدون وجود المكتوب ، محال، والبناء بدون تصور المبنى ، محال. وهذه الحجة عول عليها جماعة من أفاضل المتكلمين، وحاصل ذلك: أن شرط فعل الشيء تصور ذلك الشيء؛ لأنه لو لم يكن كذلك، لبطلت تلك الحجة؛ فإنه يقال: إذا لم يكن العلم شرطاً له، لا يلزم من خلق الله الأشياء علمه بها؛ فتبطل هذه الحجة؛ واللازم باطل. وإذا ثبت أن شرط اختيار فعل الشيء تصور المفعول حال الفعل - يلزم استحالة الفعل من الساهي والغافل والنائم قطعاً؛ وإلا يلزم^(١) وجود المشروط بدون الشرط، وهو محال. هذا وجه دلالة فعل المختار على العلم بالمفعول. وأما الأحكام: فله دلالة أخرى على العلم بتفاصيل الشيء، ولا يحتمل أصول الفقه بيانه، بل موضع بيانه علم الكلام. وقد تبين وجه تمسك المصنف بالقاعدة الكلامية، وتفرع المسألة على تكليف ما لا يطاق.

قال المصنف رحمه الله تعالى: فَإِنْ قِيلَ: لَا نُسَلِّمُ أَنَّ فِعْلَ الشَّيْءِ مَشْرُوطٌ بِالْعِلْمِ بِهِ، فَإِنَّ الْجَاهِلَ قَدْ يَفْعَلُهُ عَلَى سَبِيلِ الْإِتِّفَاقِ.

فَإِنْ قُلْتُمْ: «الْإِتِّفَاقُ لَا يَكُونُ دَائِمًا، وَلَا أَكْثَرِيًّا»:

قُلْتُ: لَا نُسَلِّمُ؛ فَإِنَّ حُكْمَ الشَّيْءِ حُكْمَ مِثْلِهِ، فَلَمَّا جَازَ وُجُودُ الْفِعْلِ مَعَ عَدَمِ الْعِلْمِ بِهِ مَرَّةً وَاحِدَةً؛ جَازَ أَيْضًا ثَانِيَةً وَثَالِثَةً، فَيَلْزَمُ إِمْكَانُ ذَلِكَ فِي الْأَكْثَرِ، وَدَائِمًا.

وَإِذَا جَازَ ذَلِكَ، فَلَا اسْتِحَالَةَ فِي أَنْ يَعْلَمَ اللَّهُ تَعَالَى وَتَوَرَّعَ هَذَا الْجَائِزُ فِي بَعْضِ الْأَشْخَاصِ. وَإِذَا عَلِمَ اللَّهُ تَعَالَى ذَلِكَ مِنْهُ، لَمْ يَكُنْ تَكْلِيفُهُ بِالْفِعْلِ حَالَمًا لَا يَكُونُ الْمُكْلَفُ عَالِمًا بِهِ - تَكْلِيفَ مَا لَا يُطَاقُ.

الشرح: - اعلم - وفقك الله تعالى - أنَّ هذا منع للمقدمة القائلة بأن فعل الشيء مشروط بالعلم به. وتوجيهه: لا نسلم أن فعل الشيء مشروط بالعلم به؛ وذلك لأن الجاهل بالشيء قد يفعله مرة مع الجهل بالمفعول؛ على سبيل الاتفاق.

فإن قلت: «نحن لا ندعي أن فعل الشيء مشروط بالعلم به مطلقاً، وإنما ندعي ذلك في فعل الشيء دائماً أو في أكثر الأوقات؛ ودليله قد سبق؛ ولا يرد على هذا: وقوعه مرة مع الجهل؛ على سبيل الاتفاق»:

(١) في «أ»: والنائم مطلقاً واللازم وجود.

قلنا: الإشكال باق بحاله؛ وذلك لأننا نمنع أن فعل الشيء دائماً، أو في أكثر الأوقات مشروط بالعلم بالفعل؛ وهذا لأنه لما سلمتم أن الفعل يصدر^(١) من الفاعل بدون العلم به على سبيل [١٢٣/ب] الاتفاق - جاز أن يقع منه دائماً، أو في أكثر الأوقات بدون العلم به؛ [وذلك لأن حكم الشيء حكم مثله، وهذا لأن أفراد النوع الواحد متشاركة في الأحكام الجائزة لتلك الأفراد؛ فإن أفراد النوع الواحد حكمها واحد، والقاعدة مقررة في العلوم العقلية، وإذا جاز وقوع الفعل من الفاعل مرة بدون العلم به - جاز ذلك دائماً وأكثرياً، وإذا جاز ذلك، فقد يعلم الله ذلك من بعض الأشخاص، فإذا كلفه به، كان ذلك تكليفاً بالجائز لا بالمحال. واعلم: أن هذا الكلام هو سند المنع الذي وجهناه.

قال المصنف - رحمه الله -: سَلَّمْنَا ذَلِكَ؛ لَكِنَّهُ مُعَارَضٌ بِأُمُورٍ:

أَحَدُهَا: أَنَّ الْأَمْرَ بِمَعْرِفَةِ اللَّهِ تَعَالَى وَارِدٌ، فَإِمَّا أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ الْأَمْرُ وَارِداً بَعْدَ حُصُولِ الْمَعْرِفَةِ، وَذَلِكَ مُحَالٌ؛ لِأَنَّهُ يَلْزَمُ الْأَمْرُ: إِمَّا بِتَحْصِيلِ الْحَاصِلِ، أَوْ بِالْجَمْعِ بَيْنَ الْمُتَلَيِّنِ؛ وَهُوَ مُحَالٌ.

أَوْ قَبْلَ حُصُولِ الْمَعْرِفَةِ، لَكِنَّ الْمَأْمُورَ قَبْلَ أَنْ يَعْرِفَ الْأَمْرَ - اسْتِحَالٌ مِنْهُ أَنْ يَعْرِفَ الْأَمْرَ؛ فَإِذَا قَدْ تَوَجَّهَ التَّكْلِيفُ عَلَيْهِ حَالَةَ مَا لَا يُمَكِّنُهُ الْعِلْمُ بِذَلِكَ؛ وَهُوَ الْمَطْلُوبُ.

الثَّانِي: أَنَّ الْعِلْمَ بِوُجُوبِ تَحْصِيلِ مَعْرِفَةِ اللَّهِ تَعَالَى، لَيْسَ عِلْماً ضَرُورِيًّا لَازِمًا لِعُقُولِ الْعُقَلَاءِ وَطِبَائِعِهِمْ؛ بَلْ مَا لَمْ يَتَأَمَّلِ الْإِنْسَانُ ضَرْبًا مِنَ التَّأَمُّلِ - لَا يَحْصُلُ لَهُ الْعِلْمُ بِالْوُجُوبِ.

فَنَقُولُ: عِلْمُهُ بِوُجُوبِ الطَّلَبِ: إِمَّا أَنْ يَحْصُلَ قَبْلَ إِيْتَانِهِ بِالنَّظَرِ، أَوْ بَعْدَ إِيْتَانِهِ بِهِ:

فَإِنْ حَصَلَ قَبْلَ إِيْتَانِهِ بِالنَّظَرِ، وَهُوَ قَبْلَ إِيْتَانِهِ بِالنَّظَرِ - لَا يُمَكِّنُهُ أَنْ يَعْلَمَ ذَلِكَ الْوُجُوبَ؛ لِأَنَّ الْعِلْمَ بِالْوُجُوبِ - مَشْرُوطٌ بِالْإِيْتَانِ بِذَلِكَ النَّظَرِ، وَقَبْلَ الْإِيْتَانِ بِذَلِكَ النَّظَرِ: لَوْ رَجَبَ عَلَيْهِ ذَلِكَ، لَوَجَبَ عَلَيْهِ فِي وَقْتٍ لَا يُمَكِّنُهُ أَنْ يَعْلَمَ كَوْنَهُ رَاجِبًا عَلَيْهِ، وَذَلِكَ هُوَ تَكْلِيفُ الْغَافِلِ.

وَإِنْ حَصَلَ بَعْدَ إِيْتَانِهِ بِالنَّظَرِ: فَبَعْدَ الْإِيْتَانِ بِالنَّظَرِ، حَصَلَ الْعِلْمُ بِالْوُجُوبِ؛ فَلَوْ

وَجَبَ عَلَيْهِ فِي هَذَا الْوَقْتِ تَحْصِيلُ الْعِلْمِ بِالْوُجُوبِ - لَزِمَ: إِذَا تَحْصِيلُ الْحَاصِلِ، أَوْ الْجَمْعُ بَيْنَ الْمُثَلِّينِ.

الثَّالِثُ: أَنَّ الصَّبِيَّ، وَالْمَجْنُونِ، وَالنَّائِمَ - غَافِلُونَ عَنِ الْفِعْلِ؛ ثُمَّ إِنَّ أَفْعَالَهُمْ تَوْجِبُ الْغَرَامَاتِ، وَالْأُرُوشَ.

الرَّابِعُ: قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ﴾ [النِّسَاءُ: ٤٣]؛ خَاطَبَ السُّكَرَانَ، وَالسُّكَرَانُ غَافِلٌ.

فَثَبِتَ أَنَّهُ يَجُوزُ خِطَابُ الْغَافِلِ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن هذه الوجوه مُعَارِضَةٌ فِي حُكْمِ الْمَسْأَلَةِ. وبيان ذلك: أن نقول: ما ذكرت - وإن دل على أن تكليف الغافل غير جائز - ولكن معنا ما ينفيه؛ وبيانه من وجوه:

الوجه الأول: أنه ورد الأمر بمعرفة الله - تعالى - وذلك لوجهين:

أولاً: قوله تعالى: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾ [محمد: ١٩]؛ أمر رسول الله ﷺ بتحصيل العلم، والأمر مقتضاه الوجوب.

ثانياً: إجماع الأمة على وجوب معرفة الله - تعالى - ولا عبرة بمخالفة مَنْ خالف في هذه المسألة؛ فإنه مَسْبُوقٌ بِإِجْمَاعِ الْأُمَّةِ. هكذا نقله شارح «المَحْصَلِ». فثبت أن الأمر وارد بتحصيل معرفة الله؛ فإما أن يتوجه الأمر على المكلف حال كونه عالماً بالله، أو حال كونه جاهلاً بالله، فإن كان الأول لزم أحد الأمرين؛ وهو: إما الجمع بين المثليين، أو تَحْصِيلُ الْحَاصِلِ؛ وهو محال.

بيان لزوم أحد الأمرين: وذلك لأنه إذا كان عالماً بالله، وقد أمر بتحصيل العلم؛ فإما أن يكون مأموراً بِعَيْنٍ ما هو حاصل من العلم، أو بغير ما هو من العلم، ويجب أن يكون عالماً؛ فإن كان الأول: لزم تحصيل الحاصل. وإن كان الثاني: لزم الجمع بين المثليين. فثبت لزوم [١٢٤/أ] أحد الأمرين، وكل واحد منهما مُحَالٌ؛ وذلك ظاهر.

وأما إذا تَوَجَّهَ الْأَمْرُ عَلَى الْمَكْلَفِ حَالَ جَهْلِهِ بِاللَّهِ، فذلك ملزوم لتكليف الغافل.

بيانه: هو أنه - وإحالة هذه - لا يعلم الأمر؛ إذ لو علم الأمر، لعلم الأمر قطعاً؛ ضرورة أن معرفة الواجب بدون معرفة الموجب مُحَالٌ؛ فلو عرف الأمر، لعرف الأمر، واللازم باطل، وإذا لم يعرف الأمر، لم يعرف الواجب المأمور به، وإذا لم يعرف المأمور

به، وقد كلف به - فقد وقع تكليف الغافل، وذلك هو المطلوب. ولك أن توجه هذه المعارضة على وجه آخر؛ فنقول: الأمر وارد بالمعرفة: فبما أن يتوجه نحو العالم بالله حالة علمه به، أو نحو الجاهل بالله حالة جهله به، والأول محال؛ لاستلزامه المحال المذكور؛ فتعين الثاني؛ وهو ملزوم مطلوب.

الثاني: أن النظر^(١) المفضى إلى معرفة الله تعالى، والعلم بوجوده - ليس علماً بديهياً، أو وجدانياً، أو علماً حاصلًا من الحواس الخمس، وبالجملة: هو: علم نظري؛ فإنه ما لم يتأمل الإنسان، ويأتى بنظر خاص - لا يعلم وجوبه. فالعلم بافتقاره إلى النظر، وأنه ليس من المبادئ الغنية عن الاكتساب - حاصل لكل منصف. وإذا ثبت ذلك فنقول: العلم بوجود النظر المفضى إلى معرفة الله تعالى - علم نظري:

فإما أن يعلم وجوب النظر المذكور عليه قبل إتيانه بالنظر المقتضى لوجوبه، أو بعد إتيانه به؛ فإن علم وجوبه قبل إتيانه به، وهو قبل إتيانه به لا يمكن أن يعلم وجوبه؛ لتوقفه على ذلك النظر، وعلى إتيانه به - فيلزم تكليف الغافل؛ لأنه كلف بالعلم بوجود النظر في حالة لا يمكنه العلم به؛ وذلك هو تكليف الغافل. وإن علم وجوبه عليه بعد إتيانه بالتكليف، وبعد إتيانه بالنظر - فقد حصل النظر؛ فيلزم أحد الأمرين؛ وهو إما التكليف [١٢٤/ب] بالجمع بين المثليين، أو التكليف بتحصيل الحاصل؛ على ما سبق؛ وهما محالان؛ فالتكليف به - والحالة هذه - محال.

أما المعارضة الثالثة والرابعة: فظاهرة غنية عن الشرح.

قال المصنف رحمه الله تعالى: وَالْجَوَابُ: نَحْنُ لَا نَدَّعِي أَنَّ وَقُوعَ الْفِعْلِ مِنَ الْعَبْدِ - مَشْرُوطٌ بِعِلْمِهِ بِهِ؛ بَلْ نَدَّعِي: أَنَّ اخْتِيَارَ الْمُكَلَّفِ فِعْلاً مُعَيَّنًا لِعَرَضِ الْخُرُوجِ عَنْ عَهْدَةِ التَّكْلِيفِ - مَشْرُوطٌ بِالْعِلْمِ بِهِ؛ وَهَذَا مَعْلُومٌ بِالضَّرُورَةِ، وَلَا يَقْدَحُ فِيهِ مَا ذَكَرْتُمُوهُ:

وَأَمَّا الْمَعَارِضَةُ الْأُولَى: فَقَدْ تَقَدَّمَ ذِكْرُهَا فِي مَسْأَلَةِ تَكْلِيفِ مَا لَا يُطَاقُ.

وَأَمَّا الثَّانِيَّةُ: فَمِنْ النَّاسِ مَنْ زَعَمَ أَنَّ الْعِلْمَ بِوُجُوبِ النَّظَرِ ضَرُورِيٌّ؛ وَهَذَا ضَعِيفٌ؛ لِأَنَّ الْعِلْمَ بِكَوْنِ النَّظَرِ فِي الْإِلَهِيَّاتِ مُفِيدًا لِلْعِلْمِ، وَيَكُونُهُ مُعَيَّنًا فِي ذَلِكَ - مِنْ أَعْمَاضِ الْمَسَائِلِ وَأَدَقِّهَا؛ لِأَنَّ جُمْهُورَ الْعُقَلَاءِ، وَإِنْ سَاعَدُوا عَلَى كَوْنِ النَّظَرِ مُفِيدًا لِلْعِلْمِ فِي الْجُمْلَةِ؛ كَمَا فِي الْحِسَابِيَّاتِ، وَالْهَنْدَسِيَّاتِ؛ لَكِنَّهُمْ نَازَعُوا فِي كَوْنِ النَّظَرِ مُفِيدًا لِلْعِلْمِ فِي الْإِلَهِيَّاتِ، وَزَعَمُوا: أَنَّ النَّظَرَ فِيهَا لَا يُفِيدُ إِلَّا الظَّنَّ.

وَمَنْ سَلَّمَ ذَلِكَ - فَقَدْ قَالُوا: «كَمَا أَنَّ النَّظَرَ يُفِيدُ الْعِلْمَ، فَغَيْرُهُ أَيْضًا قَدْ يُفِيدُهُ؛ وَهُوَ تَصْفِيَةُ الْبَاطِنِ».

وَإِذَا كَانَ الْعِلْمُ بِوُجُوبِ النَّظَرِ مَوْقُوفًا عَلَى هَذَيْنِ الْمَقَامَيْنِ النَّظَرِيَّتَيْنِ، وَالْمَوْقُوفُ عَلَى النَّظَرِيِّ أَوَّلَى أَنْ يَكُونَ نَظَرِيًّا :-

فَثَبَّتْ: أَنَّهُ لَا يُمَكِّنُ ادِّعَاءَ الضَّرُورَةِ فِي ذَلِكَ. وَاعْلَمْ: أَنَّ هَذِهِ الْحُجَّةَ تُؤَيِّدُ الْقَوْلَ بِتَكْلِيفِ مَا لَا يُطَاقُ.

وَأَمَّا وَجُوبُ الْغَرَامَاتِ: فَمَعْنَاهُ: إِذَا خِطَابُ الْوَلِيِّ بِأَدَائِهَا فِي الْحَالِ، أَوْ خِطَابُ الصَّبِيِّ بَعْدَ صَيُّورَتِهِ بِالْغَا بِأَدَائِهَا.

وَأَمَّا الْآيَةُ: فَلَهَا تَأْوِيلَانِ:

أَحَدُهُمَا: أَنَّهَا خِطَابٌ مَعَ مَنْ ظَهَرَتْ مِنْهُ مَبَادِئُ النَّشَاطِ وَالطَّرَبِ، وَمَا زَالَ عَقْلُهُ، وَقَوْلُهُ: «حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ» [النِّسَاءُ: ٤٣] - مَعْنَاهُ: حَتَّى يَتَكَامَلَ فِيكُمْ الْفَهْمُ؛ كَمَا يُقَالُ لِلْغَضْبَانِ: «اصْبِرْ حَتَّى تَعْلَمَ مَا تَقُولُ» أَيْ: حَتَّى يَسْكُنَ غَضَبُكَ؛ وَهَذَا لِأَنَّهُ لَا يَشْتَغِلُ بِالصَّلَاةِ إِلَّا مِثْلُ هَذَا السَّكْرَانِ وَقَدْ يَعْسرُ عَلَيْهِ إِيْتَامُ الْخُشُوعِ.

الثَّانِي: أَنَّهُ وَرَدَ الْخِطَابُ بِهِ فِي إِبْتِدَاءِ الْإِسْلَامِ قَبْلَ تَحْرِيمِ الْخَمْرِ، وَلَيْسَ الْمُرَادُ الْمَنْعُ مِنَ الصَّلَاةِ؛ بَلِ الْمَنْعُ مِنْ إِفْرَاطِ الشُّرْبِ وَقَتِ الصَّلَاةِ؛ كَمَا يُقَالُ: لَا تَقْرَبِ التَّهَجُّدَ، وَأَنْتَ شَبْعَانُ، أَيْ: لَا تَشْبَعْ؛ فَيَنْقَلُ عَلَيْكَ التَّهَجُّدُ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن المصنف كان ادعاؤه في أول المسألة: أن فعل العبد مشروط بالعلم به، ثم وجه على نفسه السؤال الأول الذي شرخصناه؛ فلما توجه عليه ذلك السؤال، أعرض عن تلك الدعوى على تلك الصورة.

وادعاؤه: أن اختيار العبد فعلاً أو تركاً لغرض الامتثال، والخروج عن العهدة - مشروط بالعلم بذلك الواجب، أو ذلك المنهى؛ وهذه القضية بديهية بذاتها، غنية عن البرهان. وإذا تلخصت هذه الدعوى على هذا الوجه، اندفع ذلك المنع، ولم يبق إلا الجواب عن المعارضات.

واعلم: أن غرض المصنف بإطلاق الدعاوى أولاً، وتقييدها ثانياً: تفسير المباحث: أما المعارضة الأولى: فقد تقدم ذكرها في مسألة تكليف ما لا يُطاق، وقد نبهنا على الجواب عنها.

وأما المعارضةُ الثانية: فقد أجاب بعضهم عنها بمنع كون وجوب الشرط نظرياً، وزعم أن وجوب النظر ضروري، وهذا ضعيف؛ وذلك لما بينا في أول الكتاب، وأعادهُ المصنف هنا؛ فقال: كون النظر واجباً، يتوقف على كونه مُفيداً للعلم في الإلهيات، ومتعيناً لإفادته، وهذا التوقف ظاهر؛ لأنه إن لم يُفد، فلا سبيل إلى إيجاب ما لا يفيد المطلوب تحصيله، وإن لم يكن متعيناً، فلا يجب - أيضاً - لحصول المقصود بالأمر الآخر. والمَقَامان نظريان؛ لأن كون النظر في الإلهيات مفيداً للعلم - نازع فيه جَمْع من الفضلاء، بعد أن سلموا [١٢٥/أ] إفادته للعلم في الحسابيات والهندسيات، ومذهبهم ليس باطلاً بالبدئية، بل لابد من نظَرٍ دقيق؛ لإبطال مذهبهم. وقد ثبت كون المقام الأول نظرياً.

وأما المقام الثاني: فقد ادَّعى أكابر الصوفية؛ أن الزهد في الدنيا بالقلب، [و] هو الزهد الحقيقي، مع تقليل الأغذية، وعدم الاشتغال بالجسمانيات - مما يوجب انضمام^(١) النفس إلى جناب القدس، وخصوصاً مع المواظبة على الذكر، وتستعدُّ النفس لقبول الفيض، وبه تحصل العلوم، وشرط حصول هذا الفيض بهذا الطريق؛ أن يكون للنفس الناطقة استعداد وقابلية لهذا النوع من الفيض بالطريق المذكور، وليس كل من يشتغل بتصفية الباطن بهذا الطريق - حصل له العلوم؛ بل كما أن العلوم البرهانية حصولها لطالبها بالتعلم والدراسة، مشروط بالاستعداد - فكذلك هذا النوع، ولكل واحد منهما استعداد خاص حاصل من المواهب الإلهية، لا سبيل إلى اكتسابه، وكون هذا الطريق مما يفيد العلم، ليس معلوماً بالبدئية؛ فإن أمكن إفساد هذا الطريق، كان ذلك بالنظر، على أنه لا يتأتى إفساده؛ فإن سلوك طريق الرياضات مفروضاً بالاستعداد مع شروطها - قد يفرض إلى العلوم في حق طائفة كبيرة؛ وهم الأولياء، ولا شك في صحة هذا الطريق، وإفضائه إلى المقصود. وهذه الطريقة أشرفُ عندي من سلوك طرق البراهين والتكليف. فثبت أن العلم بوجوب النظر - ليس بضروري؛ لكونه موقوفاً على مقامين نظريين، والموقوف على النظري نظري؛ وإذا ثبت ضعف هذا الجواب، فلا جواب عن هذه المعارضة؛ على رأى المصنف.

واعلم: أنَّ هذه الحجة تؤيد القول بتكليف ما لا يطاق، ووجهه: أنه: إمَّا أن يعلم وجوب النظر قبل إتيانه بالنظر [١٢٥/ب]، أو بعد إتيانه به: والأول: ملزوم لتكليف الغافل؛ وهو تكليف ما لا يطاق. والثاني: ملزوم للتكليف بالجمع بين المثليين، أو تحصيل الحاصل، وهما محالان؛ فيلزم من كل واحد تكليف ما لا يطاق. وباقى هذا الكلام ظاهر إلى آخر هذه المسألة.

تنبيه: اعلم: أن المعارضة الثانية من المعقول لم يُجِبِ المصنف عنها إلا بذلك الجواب الضعيف.

وأجاب صاحبُ «الحاصل» عنها بالاستغناء، ومعنى ذلك: أننا لا ندعى أن تكليف الغافل لا يجوز مطلقاً، وإنما ندعى: أنه لا يجوز فيما عدا صورة النظر، وهذا الجواب ليس بشيء يعول عليه؛ لأننا نقول: لو لم يُجَزْ تكليف الغافل عما عدا تلك الصورة؛ لإفوائه إلى تكليف ما لا يطاق - لما جاز التكليف بتحصيل العلم بوجوب النظر؛ لإفوائه إلى تكليف ما لا يطاق؛ ووجهه ما سبق؛ وهو أنه لو كلف به: فإما أن يكلف به قبل الإتيان بالنظر المفضى إليه، أو بعده، وإيما كان، يلزم التكليف بما لا يطاق؛ فهذا الجواب. وأجاب - أيضاً - عن وجوب معرفة الله: بالشك - أيضاً - وهو فاسد؛ بعين ما ذكرنا.

تنبيه ثان: اعلم: أنه يمكن الجواب عن الوجه الثانى من المعقول: بالمنع؛ وهو أننا نقول: لا نسلم أن النظر المفضى إلى معرفة الله واجب، وإنما يلزم ذلك أن لو كانت المعرفة البرهانية واجبة، بل الواجب الاعتقاد المطابق، والدليل المذكور لبيان وجوبه: قد تبين ضعفه فى علم الكلام.

وأما قوله: ﴿قُلْ انظُرُوا﴾ [يونس: ١٠١] - فدلالة ظنية على ما سبق بيانه فى أول الكتاب.

لا يقال: «تكليف الغافل عن الأمر» أقرب من تكليف المعدوم؛ فكيف مال إلى تجويز ذلك، ولم يجوز هذا؟!:

فإن قلت: «هناك جواز بشرط أن يصير ملزماً بالفعل بعد الوجود»: قلت: أيضاً ههنا كان [١٢٦/أ] يجوز، وبعد زوال الغفلة يلتزم بالفعل أيضاً، ولا نسلم أن فعل الشيء مشروط بالعلم؛ فإن الأفعال الطبيعية وأفعال الأشياء المسخرة، أفعال صادرة من فاعليها، ولا شعور لهم بتمام تلك الأفعال.

سلمنا ذلك؛ ولكن لا نسلم أنه مشروط بالعلم بورود الأمر به، وكلامنا فى الغافل عن صفة الفعل، وكيفية مباشرته؛ فلم يمكن أن يشترط فى ورود الأمر بالفعل علم المأمور بورود الأمر به.

فإن قال: «إنه إذا لم يعلم ورود الأمر به، لا يمكنه قصد الامتثال»:

قلت: هذا مسلم؛ ولكن الشأن فى هذا الاستدلال الذى ذكره، ولا تعلق له بما نحن

الكاشف عن المحصول ١١٤
فيه، وهو قوله: «لو لم يكن مشروطاً بالعلم، لما أمكننا الاستدلال بالأحكام على العلم»؛
فإن هذا لا تعلق له أصلاً بما نحن فيه؛ لأننا نريد ههنا أن تثبت أن مَنْ لا يعلم ورود الأمر
لا يمكنه الإتيان بالفعل على وجه الأحكام والإتيان؛ فأين أحدهما من الآخر؟!

هذه الأسئلة لصاحب «التلخيص» أوردها من غير جواب، ونحن نجيب عنها، إن شاء
الله تعالى.

وقال غيره: المذكور في الحديث: الجنون والنوم، وهما نوعان عظيمان من الغفلة
التي تعرض للمستيقظ^(١)، ولا يلزم من سقوط التكليف بأعظم أنواع الغفلة -
سقوطها بأخفها، ولا نسلم أن فعل الشيء مشروط بالعلم به؛ فإنه يصدر من بعض
الحيوانات البهيم أفعال عجيبة؛ كالنحل وغيره، ولا نسلم أن حكم الشيء حكم مثله،
بل ذلك في العقليات، وأما في العاديات فلا.

سلمنا ذلك - أى: وقوع الاتفاق^(٢) من الإنسان دائماً - لكن لا نسلم أن التكليف
[به] تكليف بما يطاق، بل هو تكليف بما لا يُطاق. بيانه: أنه لا يلزم من كون الشيء
واقعاً أن يكون مقدوراً مكتسباً؛ فإن النازل من شاهق جبل - وقد رمى منه - واقع منه،
وليس مكتسباً؛ لأن [١٢٦/ب] شرط المكتسب: أن يكون للفاعل فيه اختيار من حمله
أو دفعه، والنازل لا يقدر على دفع النزول، وذلك الفعل الاتفاقي لا إرادة له فيه؛ فهو
غير مكتسب؛ فلا يكلف به.

هذا ما أورده والكل فاسد؛ وبيان فساد: هو أننا نقول: المدعى: أن الغافل لا
يكلف في حال غفلته، وقد دللنا عليه، وأما المَعْدُوم، فلم يقل أحد: إنه يكلف حين
عدمه؛ بل قيل: يجوز أن يكون المَعْدُوم مأموراً به حين وجوده، وبلوغه، واستجماعه.
شرائط التكليف، فأين أحدهما من الآخر؟! بل هذا السؤال يدل على عدم تصوره
لصورة المسألة.

أما قوله: «لا نسلم أن فعل الشيء مشروط بالعلم به»: فقد أورده المصنف، وأجاب
عنه بتغيير الدعوى، وقد سبق بيانه.

أما قوله: «لا نسلم أن فعل الشيء مشروط بالعلم بورود الأمر، وإن قال: بأنه إذا لم
يعلم ذلك، لم يمكنه قصد الامتنال - قلت: هذا مسلم؛ ولكن الشأن في هذا الاستدلال
الذى ذكره... إلى آخره»: فاعلم: أن المعارض توهم أن المصنف استدلل على اشتراط

(١) فى «أ»: للمشروط.

(٢) فى «أ»: الإتيان.

العلم بمرور الأمر بقاعدة الأحكام أو الإتيان؛ فأورد هذا السؤال، ولعمري، إنه وارد لو كان المراد من كلام المصنف ما فهمه وليس كذلك؛ بل ترك المصنف الاستدلال بقاعدة الأحكام، لما شرع في الجواب، وادعى: أن اختيار المكلف قولاً أو تركاً لغرض لا مثقال - مشروط بالعلم بذلك الأمر، وذلك النهي، والقضية بديهة. وإذا فهم الكلام على هذا الوجه، اندفع ما ذكره المعترض الآخر؛ وهو: الفرق بين الجنون والنوم وغفلة المستيقظ - ومن دفع؛ لما بينا أن من صور المسألة الصبي والجنون؛ على أن الغفلة إذا مضت، فهم الخطأ، ولا فرق بين قليلها وكثيرها.

أما قوله: «لا نسلم أن فعل الشيء مشروط بالعلم به»: قلنا: هذا المنع أورده المصنف، وأجاب عنه بتغيير المدعى [١٢٧/أ] وتقييده.

أما قوله: «لا نسلم أن حكم الشيء حكم مثله، بل ذلك في العقليات دون العادات» فكلام ساقط جداً؛ لأنه منع لسند المنع؛ لأن هذا الكلام ذكره المصنف على هذا الوجه، وقد بينا غير مرة أن منع سند المنع فاسد.

أما قوله: «لا نسلم أن كون الشيء واقعاً يلزم منه أن يكون مقدوراً مكتسباً»: قلنا: نحن لا ندعي أن يكون مقدوراً مكتسباً، بل نقول: إنه يكون جائز الوقوع، ولا يكون مستحيل الوقوع؛ فلا يكون التكليف به تكليفاً بما لا يُطاق، بل يكون تكليفاً بما يطاق.

قال صاحب «التنقيح»: الحديث دليل على عدم الوقوع، وهو أحد طرفي النزاع، وإنما صحَّ الرفع مع عدم الجواز؛ لأن الحكم على ذي الصفة ليس حكماً بشرط الصفة، وإلا لما صحَّ قولنا: «سكن المتحرك»؛ فإن المتحرك لا يسكن وهو متحرك. وإذا ثبت هذا، فنقول: القول فيه: إنه نائم أو مجنون كان مكلفاً، وقد انقطع عنه التكليف بالنوم والجنون فصح أن يقال: «رفع عنه القلم»؛ بخلاف الجماد. وأما الصبي المميز: فالرفع عنه لطف ورحمة، وتكليفه جائز.

قلنا: يبطل ما ذكره بالصبي غير المميز، وأنتك عرفت ما قيل فيه، والله أعلم.

قال المصنف - رحمه الله تعالى - : **المسألة الثالثة:**

فِي أَنَّ الْمَأْمُورَ يَجِبُ أَنْ يَقْصِدَ إِيقَاعَ الْمَأْمُورِ بِهِ؛ عَلَى سَبِيلِ الطَّاعَةِ.

المُعْتَمَدُ فِيهِ قَوْلُهُ (رحمته): «إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ...»؛ قَالُوا: وَيُسْتَنَى مِنْهُ شَيْئَانِ: أَحَدُهُمَا: الْوَاجِبُ الْأَوَّلُ، وَهُوَ: النَّظَرُ الْمَعْرُوفُ لِلْجُوبِ؛ فَإِنَّهُ لَا يُمْكِنُ قَصْدُ إِيقَاعِهِ طَاعَةً، مَعَ أَنَّ فَاعِلَهُ لَا يَعْرِفُ وَجُوبَهُ عَلَيْهِ إِلَّا بَعْدَ إِتْيَانِهِ بِهِ.

الثاني: إِرَادَةُ الطَّاعَةِ؛ فَإِنَّهَا لَوْ افْتَقَرَتْ إِلَى إِرَادَةِ أُخْرَى ، لَزِمَ التَّسْلُسُ.

الشرح: هذه المسألة واضحة غنية عن الشَّرْح، والحديث الذى يتمسك به فيه بحث؛ وهو أنه لا بد من إضمار شيء فيه؛ لأن قوله - عليه الصلاة والسلام -: «إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ» ^(١) كلام غير تام فى نفسه؛ فإما أن يضمر فيه: «تكمل»، أو «تصح»، أو «توجد»، ولا يتم الاستدلال إلا بإضمار «تصح»؛ وذلك بحث قوى. قال صاحب «التنقيح»: المعتمد اتفاق الفضلاء، ثم تمسك بالحديث، ولا بد من بسط الكلام؛ لزيادة الإيضاح؛ فنقول:

الأحكام الشرعية خمسة: الإيجاب، والندب، والإباحة، والتحريم، والكرهية؛ فيلزم أن يكون متعلق الأحكام من الأفعال الاختيارية خمسة ضرورة

فأول متعلق [١٢٧/ب] الإيجاب: الواجب، وعلى قياسه: المندوب، والمباح، والمكروه، والمحرم. ثم الواجب ينقسم إلى قسمين:

الأول: الواجب طاعة لله - تعالى - وعبادة له.

الثاني: ما لم يشرع طاعة، بل المقصود من شرعيته تحصيل مَصْلَحَةِ العباد، أو رفع مفاسد عنهم؛ وذلك كرد الغصوب والودائع.

وإذا اتضح ذلك، فنقول: القسم الأول من الواجبات يفتقر إلى النية، والأصل فيه الحديث المذكور المشهور، والنية قسمان: .

أحدهما: هو الْقَصْدُ إلى الفعل بخصوصه؛ وهو التمييز.

الثاني: قصد إيقاع الفعل طاعة لله، وامتنالاً لأمره.

والقسمان مشروطان فى العبادة.

وأما القسم الثانى - وهو: الْوَاجِبُ الذى لم يشرع عبادة؛ كرد الغصوب وامتناله - فلا تشترط النية فى تأدية المصلحة المقصودة؛ فَإِنَّ الْمَصْلَحَةَ المقصودة منها: وصول الحق إلى مستحقه؛ وذلك يحصل بمجرد دخوله فى الوجود؛ سواء كان عارياً عن النية، أو مقروناً بها.

وأما المندوبات: فتفتقر إلى قصد إيقاعها طاعة؛ لِيَثَابَ عليها.

وأما المباحات: فلا تفتقر إلى النيات، نعم: إن أراد أن يُثَابَ عليها، فلا بد لها من النيات.

وأما المحرمات: فلا تقتصر إلى النية في الخروج عن العهدِ بمجرّد الترك، وإن قصد اقتران الثواب بالترك، فلا بد من قصد الامتثال، وخصوصاً إذا اشتتهته نفسه، وصرف نفسه عنها. وبما ذكرنا يعلم حكم المكروهات.

واعلم: أنه يستثنى من الواجب فعله طاعة الله وعبادة - شيطان:

أحدهما: النظر المعروف بـ «وجوب النظر»؛ فإنه لا يمكن القصد إلى إيقاع الواجب طاعة، إلا إذا عرف وجوبه، وهو بعد لم يعرف وجوبه؛ فيستحيل اشتراط النية فيه؛ وبالحالة هذه.

وثانيهما: إرادة إيقاعه طاعة، أو قصد إيقاعه طاعة، وهو المراد بالنية - ههنا - فإنه إن شرطت النية المفسرة لقصد إيقاعه طاعة في قصد [١٢٨/أ] إيقاعه طاعة - يلزم التسلسل، أى: شرائط نيات النهاية دفعة واحدة، وهو محال وغلط مَنْ توهّم أنه لا حاجة إلى قوله: «يلزم التسلسل»؛ فإن النية هى المميّزة، والتمييز ذاتى لها؛ لما بينا أن المقصود بالنية - ههنا - ليس هو النية التى هى التمييز، بل قصد إيقاعه طاعة، وافتقار إبطاله إلى دَعْوَى استلزامها التسلسل، واضح.

تنبيه: اعلم: أن العقلاء اختلفوا فى الواجب الأول؛ تفرّيعاً على قول من قال: يجب معرفة الله بالبرهان، ولا يكفى التقليد المطابق؛ على مذاهب: الأول - المنقول عن أبى الحسن الأشعرى - : أن أول الواجبات العلم بالله.

والثانى: أنه النظر المؤدّى إلى العلم بحدوث العالم، ومعرفة الصّانع؛ وهو المنسوب إلى أبى إسحاق الإسفرائينى.

الثالث: القصد إلى النظر الصحيح؛ وهو اختيار إمام الحرمين - رحمه الله - من «الإرشاد». وقيل: أول الواجبات الشك؛ ويقال: إنه مذهب أبى هاشم. وقيل: الشك لازم، وأول الواجبات: الخروج عن الشك، والقصد إلى النظر الصحيح. وقيل: أول الواجبات القصد السليم؛ وهذا هو قول من يقول: لا يجب على العوام معرفة الله بالدليل، ولا يمكن تفرّيعه على قول من قال بوجوبه. فهذه المذاهب المنقولة فى هذه المسألة صرّحَ بنقلها شارح «المحصل» فى شرحه لـ «المحصل». وقال المصنف فى «المحصل» بعد نقل ثلاثة مذاهب منها: «الخلاف لفظى؛ وذلك أنه إذا أريد بالواجب: الواجب بالقصد الأول - فلا شك فى أن القصد المعرفة عند من يجعلها مقدورة، والنظر عند من لا يجعل النظر مقدوراً؛ وإن أريد به الواجب كيف كان، فلا شك أنه القصد».

قال المصنف - رحمه الله تعالى - : الْمَسْأَلَةُ الرَّابِعَةُ :

فِي أَنَّ الْمَكْرَهَ عَلَى الْفِعْلِ، هَلْ يَجُوزُ أَنْ يُؤْمَرَ بِهِ وَيَنْزَكَّهُ ؟ .

الْمَشْهُورُ : أَنَّ الْإِكْرَاهَ إِذَا أَنْ يَنْتَهِيَ إِلَى حَدِّ الْإِلْجَاءِ، أَوْ لَا يَنْتَهِيَ إِلَيْهِ : فَإِنْ انْتَهَى إِلَى حَدِّ الْإِلْجَاءِ ، اِمْتَنَعَ التَّكْلِيفُ ؛ لِأَنَّ الْمَكْرَهَ عَلَيْهِ يُعْتَبَرُ وَاجِبُ الْوُقُوعِ ، وَضِدُّهُ يَصِيرُ مُمْتَنِعَ الْوُقُوعِ ؛ وَالتَّكْلِيفُ بِالْوَاجِبِ وَالْمُمْتَنِعِ غَيْرُ جَائِزٍ .

وإِنْ لَمْ يَنْتَهَ إِلَى حَدِّ الْإِلْجَاءِ ، صَحَّ التَّكْلِيفُ بِهِ .

وَلِقَائِلُ أَنْ يَقُولَ : « الْإِكْرَاهُ لَا يُنَافِي التَّكْلِيفَ ؛ لِأَنَّ الْفِعْلَ : إِذَا أَنْ يَتَوَقَّفَ عَلَى الدَّاعِي ، أَوْ لَا يَتَوَقَّفَ :

فَإِنْ تَوَقَّفَ ، فَقَدْ بَيَّنَّا فِيمَا تَقَدَّمَ : أَنَّهُ لَا بُدَّ مِنْ انْتِهَاءِ الدَّاعِي إِلَى دَاعِيَةٍ تَحْصُلُ فِيهِ مِنْ قَبْلِ غَيْرِهِ ، وَأَنَّ حُصُولَ الْفِعْلِ - عِنْدَ حُصُولِ تِلْكَ الدَّاعِيَةِ - وَاجِبٌ ؛ فَحِينَئِذٍ يَكُونُ التَّكْلِيفُ تَكْلِيفًا بِمَا وَجِبَ وَقُوعُهُ ، أَوْ بِمَا اِمْتَنَعَ وَقُوعُهُ ؛ وَإِذَا جَازَ ذَلِكَ - فَلِمَ لَا يَجُوزُ مِثْلُهُ فِي الْإِكْرَاهِ ؟ !

وَأَمَّا إِنْ لَمْ يَتَوَقَّفْ عَلَى الدَّاعِي ، كَانَ رُجْحَانُ الْفِعْلِ عَلَى التَّرْكِ أَوْ بِالْعَكْسِ اتِّفَاقِيًّا ، وَاتِّفَاقِيًّا لَا يَكُونُ بَاخْتِيَارَ الْمُكَلَّفِ ، وَإِذَا جَازَ التَّكْلِيفُ هُنَاكَ - مَعَ أَنَّهُ لَيْسَ بِاخْتِيَارِ الْمُكَلَّفِ - فَلِمَ لَا يَجُوزُ مِثْلُهُ فِي الْإِكْرَاهِ ؟ !

فَإِنْ قُلْتَ : مَا الَّذِي أَرَدْتَ بِكَوْنِ الْفِعْلِ اتِّفَاقِيًّا ؟ : إِنْ عَنَيْتَ بِهِ : أَنَّهُ حَصَلَ لَا بِقُدْرَةِ الْقَادِرِ - فَهُوَ مَحْنُوعٌ ؛ وَذَلِكَ لِأَنَّ الْمُؤَثَّرَ فِيهِ عِنْدَنَا هُوَ الْقَادِرُ ؛ لَكِنَّ الْقَادِرَ عِنْدَنَا : يُمَكِّنُهُ أَنْ يُرَجِّحَ أَحَدَ مَقْدُورَيْهِ عَلَى الْآخَرِ مِنْ غَيْرِ مُرَجِّحٍ .

وَإِنْ عَنَيْتَ بِهِ أَمْرًا آخَرَ ، فَلَا بُدَّ مِنْ بَيَانِهِ :

قُلْتُ : الرَّجُلُ كَانَ مَوْصُوفًا بِكَوْنِهِ قَادِرًا عَلَى هَذَا الْفِعْلِ ، مَعَ أَنَّ هَذَا الْفِعْلَ مَا كَانَ مَوْجُودًا ؛ فَلَمَّا وَجَدَ هَذَا الْفِعْلَ - : فِيمَا أَنْ يَكُونَ لِأَنَّهُ حَدَثَ أَمْرٌ آخَرُ وَرَاءَ كَوْنِهِ قَادِرًا - الَّذِي كَانَ حَاصِلًا قَبْلَ ذَلِكَ - أَوْ لَيْسَ كَذَلِكَ :

فَإِنْ حَدَثَ : كَانَ حَدُوثُ الْفِعْلِ عَنِ الْقَادِرِ مُتَوَقِّفًا عَلَى أَمْرٍ آخَرَ ، سِوَى كَوْنِهِ قَادِرًا ؛ وَقَدْ فَرَضْنَاهُ لَيْسَ مُتَوَقِّفًا عَلَيْهِ ؛ هَذَا خُلْفٌ .

وَإِنْ لَمْ يَحْدُثْ أَثْبَتَ أَمْرٌ، كَانَ حَدُوثُ هَذَا الْفِعْلِ فِي بَعْضِ أَزْمَنَةٍ كَوْنِهِ قَادِرًا ذُوْنَ مَا قَبْلَهُ وَمَا بَعْدَهُ - لَيْسَ لِأَمْرٍ حَصَلَ فِي جَانِبِ الْقَادِرِ حَتَّى يُؤَمَّرَ بِهِ، أَوْ يُنْهَى عَنْهُ؛ بَلْ كَانَ ذَلِكَ مَحْضَ الْإِتِّفَاقِ؛ فَيَكُونُ فِي هَذِهِ الْحَالَةِ تَكْلِيفًا لَهُ بِمَا لَيْسَ فِي وَسْعِهِ؛ وَإِذَا تَبَيَّنَ ذَلِكَ بَطَلَ قَوْلُهُمْ: «الْمَكْرَهُ غَيْرُ مُكْلَفٍ».

وَأَعْلَمُ: أَنَّ هَذِهِ الْقَاعِدَةَ قَدْ ذَكَرْنَاهَا فِي هَذَا الْكِتَابِ مِرَارًا، وَسَنَذْكُرُهَا بَعْدَ ذَلِكَ؛ وَمَا ذَاكَ إِلَّا لِأَنَّ أَكْثَرَ الْقَوَاعِدِ مَبْنِيٌّ عَلَيْهَا، وَلَا جَوَابَ عَنْهَا إِلَّا بِتَسْلِيمٍ أَنَّهُ يَفْعَلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيَحْكُمُ مَا يُرِيدُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن الناس اختلفوا في أن المكروه^(١) على الفعل:

(١) الكره (بالفتح): المشقة. (بالضم): القهر. وقيل: بالفتح الإكراه، وبالضم المشقة، وأكرهته على الأمر إكراهًا: حملته عليه قهراً. يقال: فعلته كرهاً بالفتح أى إكراهًا. ومنه قوله تعالى: ﴿طَوْعًا أَوْ كَرْهًا﴾، فقابل بين الضدين. قال الزجاج: كل ما في القرآن من الكره بالضم الفتح فيه جائز؛ إلا قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كَرْهٌ لَّكُمْ﴾. والإكراه - اصطلاحاً - : هو فعل لا يحق يوجد من المكروه (بالكسر)، فيحدث المكروه (بالفتح) معنى يصير به مدفوعاً إلى الفعل الذي طلب منه. أو حمل الشخص غيره على ما لا يرضاه من قول أو فعل ولا يختار مباشرته لو خلى ونفسه.

يتنوع الإكراه إلى نوعين هما:

١ - إكراه ملجئ.

٢ - إكراه غير ملجئ. الإكراه الملجئ: عند الشافعية أنه الذي لا يبقى للشخص معه قدرة، ولا اختيار؛ كإلقاء شخص من شاطئ على شخص ليقته. فالشخص الملجئ لا قدرة له على الوقوع لا فعلاً ولا تركاً. ويتنوع هذا النوع من الإكراه - على المعتمد - التكليف بالفعل الملجئ إليه وبنقيضه؛ لأن المكروه عليه واجب الوقوع وضده ممتنع. والتكليف بالواجب والممتنع محال. وهناك رأى آخر ضعيف يرى جواز تكليف الملجئ ببناء على جواز التكليف بما لا يطاق، ولضعف هذا الرأي قال ابن التلمساني: وهذا القسم لا خلاف فيه. والمكروه الملجئ - : بناء على ما سبق - يكون هو: من يدرى ولا مندوحة له عما ألجئ إليه إلا بالصبر على ما أكره به. أو من حمل على أمر لا يرضاه ولم تتعلق به قدرته ولا اختياره. والإكراه غير الملجئ عند الشافعية أنه الذي لا ينتهي إلى حد الإلجاء، كما لو قيل لشخص: إن لم تقتل هذا قتلتك. وعلم الشخص أنه إن لم يفعل قتله. وهذا النوع من الإكراه يسقط الرضا فقط، وتبقى معه القدرة والاختيار؛ لأن المكروه في هذا النوع - بناء على المثال السابق - غير مسلوب القدرة والاختيار؛ إذ يمكنه ألا يفعل ما أكره عليه بأن يصحمل ما هدد به. أو أن يفعل ما حمل عليه؛ فهو حيثن قدر مختار. والمكروه غير الملجئ: بناء على ما سبق يكون المكروه غير الملجئ هو: من حمل على أمر لا يرضاه، ولكن تعلقت به قدرته واختياره.

هل يكلف بفعل ما أكره عليه، وهل يكلف بترك ما أكره عليه؟:

فلنشرح مذاهب الناس في المسألة؛ فنقول: قال الغزالي ١٢٨/ب في «المستصفى»: فعل المكره يجوز أن يدخل تحت التكليف؛ بخلاف فعل الجنون والبهيمة؛ لأن الخلاف ثمة في المكلف، لا في المكلف به، فإن شَرَطَ المكلف: السماع والفهم؛ وذلك في الجنون والبهيمة معلوم، والمكره يفهم وفعله في حَيِّزِ الإمكان؛ إذ قد يقدر على تحقيقه وتركه، فإن أكرهه على أن يقتل، جاز أن يكلف بترك القتل؛ لأنه قادر عليه، وإن كان فيه خَوْفُ الهلاك، وإن كلف على وفق الإكراه، فهو أيضًا متمكِّن بأن يكره بالسيف على قتل حية هَمَّتْ بقتل مسلم؛ إذ يجب قتلها، أو أكره الكافر على الإسلام، فإذا أسلم بقول، فقد أدى ما كلف به.

وقالت المعتزلة: «إن ذلك مُحَال؛ لأنه لا يصح منه إلا فعل ما أكره عليه، ولا يبقى له خيرة»؛ وهذا محال؛ لأنه قادر على تركه؛ ولهذا يَجِبُ ترك ما أكره عليه؛ إذا أكرهه على قتل مسلم، وكذلك لو أكرهه على قتل حية يَجِبُ قتلها، وإذا أكرهه على إراقة الخُمُرِ، يجب إراقتها. وهذا ظاهر، ولكن فيه غَوْرٌ؛ وهو: أن الامتثال إنما يكون طاعة إذا كان الانبعاث له بباطع الأمر دون باعث الإكراه؛ فإن أقدم للخلاص من سيف المكره، لا يكون ممثلاً^(١)، أعنى: للشرع، وإن انبعث بداعى الشرع؛ بحيث كان يفعله لولا الإكراه، بل كان يفعله لو أكرهه على تركه، ولا يمتنع وقوعه طاعة، لكن لا يكون مكرهاً، وإن وجدت صورة التخويف؛ فانتبه لهذه الدقيقة.

وقال الشيخ أبو إسحاق في شرحه «اللمع»: المكره يدخل في الخطاب؛ على سبيل التكليف.

وقالت المعتزلة: لا يدخل في الخطاب على سبيل التكليف حال الإكراه. وقاس المكره على المختار؛ بجامع العقل والبلوغ؛ لانعقاد الإجماع على أن المكره على القتل مأمور باجتنب القتل، ودفع المكروه عن نفسه، وأنه أثم بقتل من أكرهه عليه - وذلك يدل على أنه مكلف حالة الإكراه.

وقال ابن بَرَهَّان في كتابه المسمى بـ «الأوسط» [١/١٢٩] في أصول الفقه: المكره عندنا مُخَاطَبٌ بالفعل الذي أكرهه عليه، ونقل عن أصحاب أبي حنيفة: أنه غير مخاطب، وانعقد الإجماع على أنه مكلف بما عدا ما أكرهه عليه من الأفعال.

ونقل عن المعتزلة: أن المكره غير مخاطب، وهذا خطأ في النقل عنهم؛ لأن عندهم:

المكره يُخَاصَبُ، بل هو أولى بِالخِطَابِ من المختار؛ بسبب أنه مأمور بترك القتل الذى أكره عليه، وواجب عليه الانتقاء والاستسلام، وموعد على ذلك بالأجر والثواب.

إلا أن العلماء رأوا فى كتبهم: أن المُلْجَأَ غير مخاطب، وظنوا أن المُلْجَأَ والمُكْرَهَ واحد؛ ففعلوا عنهم: أن المكره غير مخاطب، والمُلْجَأُ هو الذى لا قدرة له على الترك، بل يكون مدفوعاً ومحمولاً بأبلغ جهات الحُلِّ، ومثاله: رجل شدت يده ورجلاه رُبْطاً وألقى على ظَهْرِ إنسان؛ بحيث لا يمكنه الاندفاع لو دفع إلى البحر، أو دفع وهو لا يقدر على ترك ما دفع إليه؛ فهذه صورة المُلْجَأِ عندهم، وهو ليس بمكلف؛ لأنه ليس بقاصدٍ ولا قادر، وأما المكره: فله قصد وقدرة؛ فكان مكلفاً.

وقال صاحب «التنقيحات»: يصح تكليف المكره؛ فإنه عاقل، وهو قادر ملتزم بالقتل، وقد صح الأمر بقتل الإنسان نفسه، فكيف بالصبر^(١) على القتل، وإنكار المعتزلة هذا؛ بناء على ضعفهم: أنه ليس له اختيار - فاسد؛ فإن الاختيار المسكوت عنه هو أنه لو خلى ودواعيه، لم يفعل؛ وهذا غير إرادة إيقاع الفعل؛ فإنه بحيث لو لم يرد أن يفعل، فاختيار الفعل قدر ما أوقع الفعل الجبر عليه، وقد يكره الإنسان على ما هو طاعة؛ كقتل حية أو كافر، إلا أنه لا يكون مُجِيباً داعياً الشرع؛ فلا يَبَيِّنُ من تلك الجهة.

وقال صاحب «الإحكام»^(٢): اختلفوا فى المُلْجَأِ إلى الفعل بالإكراه؛ بحيث لا يسعه تركه فى جواز تكليفه بذلك الفعل؛ إيجاباً، أو عدماً:

والحق: أنه إذا خرج بالإكراه إلى حَدِّ الاضطرار، صار نسبة ما [١٢٩/ب] يصدر عنه من الحركة، كنسبة حركة المرتعش إليه؛ وذلك لأن تكليفه به إيجاباً أو عدماً - غير جائز؛ إلا على القول بتكليف ما لا يُطَاق، وإن كان ذلك جائزاً عقلاً؛ لكنه ممتنع الوقوع سماعاً، للحديث المشهور^(٣)، والمراد منه نفى المواخذة. وأما إن لم ينته إلى ذلك الحد - فتكليفه جائز عقلاً وشرعاً.

وأما الخاطي: فهو غير مكلف فيما هو مخطئ فيه، وهو بعينه اختيار.

وقال الأبيارى: أهل الحق يجوزون تكليف المكره بفعل المأمورات، وترك المنهيات، ومنعت المعتزلة تكليفه على وفق الإكراه، وجوزوا التكليف على خلاف الإكراه. بما يحرم عليه، وقتل من أكره على قتله.

(١) فى وب: بالصيرة.

(٢) ينظر الإحكام (١٤٢/١).

(٣) الحديث المشهور هو قوله ﷺ: «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه، وقد تقدم تفريجه.

وفرت الخفية بين الإقرار بالأسباب، وبين إنشائها؛ فلا يؤثر عندهم فى الإقرار، ويؤثر فى الإنشاء.

واعلم: أن بعضهم ذكر ههنا جملة من الفروع، وليس هذا داخلا فى نظر الأصولى، فلهذا تركناه. قال صاحب «التنقيح»: تكليف المكره على وفق الإرادة وعلى خلافها - جائز؛ لأن الإرادة لا تنافى الاستطاعة، فلا تنافى التكليف.

هذا هو الكلام فى نقل ما اختاره كل الأئمة من المذاهب المنقولة فى هذه المسألة. أمّا الدليل الذى تمسك به المصنف، مع ما فيه من السؤال والجواب - فقد ذكره فى أول الكتاب، وقد شرحناه؛ فلا نعيده ههنا، والله أعلم بالصواب.

قال المصنف رحمه الله تعالى: المسألة الخامسة:

ذَهَبَ أَصْحَابُنَا إِلَى أَنَّ الْمَأْمُورَ إِنَّمَا يَصِيرُ مَأْمُورًا حَالَ زَمَانِ الْفِعْلِ ؛ وَقَبْلَ ذَلِكَ: فَلَا أَمْرَ؛ بَلْ هُوَ إِعْلَامٌ لَهُ: بِأَنَّهُ فِي الزَّمَانِ الثَّانِي سَيَصِيرُ مَأْمُورًا بِهِ. وَقَالَتِ الْمُعْتَزِلَةُ: إِنَّهُ إِنَّمَا يَكُونُ مَأْمُورًا بِالْفِعْلِ قَبْلَ وَقُوعِ الْفِعْلِ.

لَنَا: أَنَّهُ لَوْ امْتَنَعَ كَوْنُهُ مَأْمُورًا حَالَ حُدُوثِ الْفِعْلِ ، لَامْتَنَعَ كَوْنُهُ مَأْمُورًا مُطْلَقًا؛ لِأَنَّ فِي الزَّمَانِ الْأَوَّلِ: لَوْ أُمِرَ بِالْفِعْلِ ، لَكَانَ الْفِعْلُ: إِثْمًا أَنْ يَكُونَ مُمَكِّنًا فِي ذَلِكَ الزَّمَانِ، أَوْ لَا يَكُونُ:

فَإِنْ كَانَ مُمَكِّنًا ، فَقَدْ صَارَ مَأْمُورًا بِالْفِعْلِ حَالَ إِمْكَانِ وَقُوعِهِ.

وَأِنْ لَمْ يَكُنْ مُمَكِّنًا كَانَ مَأْمُورًا بِمَا لَا قُدْرَةَ لَهُ عَلَيْهِ؛ وَذَلِكَ - عِنْدَ الْخَصْمِ - مُحَالٌ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أنا ننقل أولا ما اختاره كل واحد من أئمة الأصول فى هذه المسألة من المذاهب فيها، وما اختاره كل واحد منهم، ثم نشرح ما قاله المصنف؛ فنقول: قال إمام الحرمين فى «البرهان»^(١): ذهب الأصوليون [١٣٠/أ] من أصحاب أبى الحسن الأشعرى: إلى أن الفعل حَالَ الْحُدُوثِ مأمور به^(٢).

ونقلوا عن المعتزلة خلافهم، ومصيرهم إلى أن الحَادِثَ لا يتصف بكونه مأمورا به فى حال الحدوث. وبنى المشايخ هذه المسألة على الاستطاعة، وتعلقها بالفعل حال

(١) ينظر البرهان (٢٧٦/١) (١٨٦).

(٢) فى «أ»: غير مأمور به.

الحدوث؛ فإن الحادث يتصف بكونه مقدوراً حالَ الحدوث. وزعموا - أيضاً - أنا من حيث نعتقد كون الحادث مقدوراً بالقدرة الحادثة متعلقاً بالاستطاعة نحكم على مقتضى ذلك بكونه مأموراً به، إذا ثبت الأمر فيه.

والمعتزلة بنت ذلك على أصلها [فى] استحالة تعلق الأمر بالحادث من حيثُ قالوا: الحادث ليس متعلقاً للقدرة؛ كالباقى المستمر الوجود، وما لا يكون مقدوراً لا يكون مأموراً به.

ومذهب شيخنا الأشعرى: أن القدرة الحادثة تقارن حدوث^(١) المقدور ولا تسبقه؛ وليس امتناع تقدّمها متلقًى من قضايا القدرة؛ فإن القدرة الأزلية متقدمة على الحوادث، وإنما امتنع تقدّم القدرة الحادثة؛ على رأى أبى الحسن الأشعرى من جهة اعتقاده استحالة بقائها، وهذا مطردٌ عنده فى الأعراض أجمع، ولو تقدمت القدرة، لعدمت عند حدوث المقدور؛ فلا يكون المقدور متعلقاً بالقدرة؛ وذلك مستحيل عنده. ومذهب أبى الحسن - متخبط عندى فى هذه المسألة، وأما مصيره إلى تعلق القدرة الحادثة بالحادث فى حال حدوثه - فلست ألتزم الآن ذكر مباحثى عنه، ولكن أكشف السر فى مقصود المسألة؛ فأقول: لا حاصل لتعلق حكم الأمر بالقدرة على مذهب أبى الحسن؛ فإن القاعد فى حال قعوده، مأمور بالقيام باتفاق أهل الإسلام، ولا قدرة على القيام عند أبى الحسن فى حالة القعود؛ فكيف يثبت له تلقى حكم تعلق الأمر من تعلق القدرة؟ ومن لا قدرة له أصلاً مأمور عنده، ولو نزلنا على حكمه فى المصير إلى أن الحادث مقدور، ويستحيل مع ذلك كونه مأموراً به؛ فإن اقتران القدرة بالحادث معناه: أن الحادث بها يقع وهى فى اقتضاها له نازلة معه منزلة العلة [١٣٠/ب] المقرنة بالمعلول؛ فهذا وجه هذه المسألة إن اتجه. فإن تفتن ذكى لوجه الحق، خطر له فى معارضة ذلك: أن القدرة لا توجب المقدور لعينها؛ إذ لو أوجبه، لاستحالَ خلو القدرة عن المقدور؛ وذلك يبطل إثبات القدرة الأزلية؛ فإنها غير مقارنة للحوادث؛ إذ لو فرض اقتران العالم بها، لكان أزلياً؛ فالأزلى يستحيل أن يكون مقدوراً، وفى خروجه عن كونه مقدوراً سقوط القدرة؛ لأن وجود القدرة بدون مقدور مُحال، ومن أنصف من نفسه، علم أن معنى القدرة: التمكن من الفعل، وهذا إنما يعقل قبل الفعل، وهو غير مستحيل فى واقع حادث حالة الحدوث.

ولو سلم مُسلم لأبى الحسن ما قاله فى القدرة جدلاً^(٢) من تنزيل القدرة مع المقدور

(١) سقط فى أ، ب.

(٢) فى وب: حذراً.

منزلة العلة مع المعلول، وهيهات أن يكون الأمر كذلك، ولو كان كذلك، فلا يتحقق معه كون الحادث مأموراً به؛ فإن الأمر طَلَبٌ واقتضاء، فكيف يتصور أن يطلب كائن ويقتضى^(١) حاصل؟ ولا يرضى هذا المذهب لنفسه عاقل. قال الغزالي في «المستصفى»^(٢): لا أمر إلا بمعدوم يمكن حدوثه، وهل يكون الحادث في أول حدوثه مأموراً به كما كان قبل الحدوث أم يخرج عن كونه مأموراً به؛ كما كان في الحالة الثانية من الوجود؟ واختلفوا فيه، وفيه بحث كلامي، ولا يليق بمقاصد أصول الفقه ذكره.

قال القاضي عبد الوهاب المالكي في «الملخص»: اختلف الناس في تقدم الأمر على وقت الفعل، وهل يكون - إذا تقدم - أمراً على الحقيقة، أم لا؟ وفي تعلق الأمر بالفعل حال الحدوث؟ فلا خلاف بين أصحابنا المتكلمين في وجوب تعلق الأمر بالفعل حال الحدوث.

وعند المعتزلة: أنه لا يجوز ذلك، وأنه لا بد وأن يكون متقدماً على وقت الفعل.

وأما تقدم الأمر على وقت المأمور به، فاختلّفوا فيه:

فقال كثير من شيوخنا: إن الأمر على الحقيقة الذي هو الإيجاب [١٣١/أ] والإلزام، لا يتقدّم على وقت الفعل؛ لأن الذي يقدم إنما هو إعلام وإنذار، وأن الأمر على الحقيقة هو الذي قارن وقت الفعل.

وقال الباؤون من أصحابنا: إنه يتقدم على وقت الفعل، واختلف المعتزلة في مقدار ما يتقدم عليه من الأوقات بعد اتفاقهم مع أصحابنا على وجوب تقدمه بوقت يحصل للمأمور به فهمه:

فمنهم من قال: لا يجوز تقدمه عليه بأوقات كثيرة، ولا يجوز إلا بوقت واحد إلا لمصلحة.

ومنهم من شرط في ذلك شروطاً أخرى: من كون تقدمه صلاحاً للمكلف لو أمر به، وكون المكلف في جميع تلك الأوقات حياً سليماً مستكماً لجميع شرائط التكليف.

والذي اختاره القاضي: أن الأمر المتقدم يجب تقدمه على الفعل بوقتتين:

أحدهما: وقت إدراكه، واستكمال سماعه لحصول الفهم.

(١) في «ب»: ويطلب.

(٢) ينظر المستصفى (٨٦/١).

الثاني: العلم بالمراد به.

وقال بعضهم: يبعد أن يقال: إنه يصح إيقاع الفعل في حال العلم بما يتضمنه الأمر؛ لأنه يحتاج المكلف إلى تقدم دليل له على وجوب الفعل المقتضى إلى مدة يتأمله، ثم يقدم على إيقاع ما قد حصل له العلم به؛ وإلا لكان مقدماً على إيقاع ما لم يعلم وجوبه.

وقولنا: «يتقدم الأمر» لا يناقض قولنا: إن الأمر يتعلق بالمأمور حال وجوده؛ فإن المتقدم إنذار وترغيب، وحال حدوث الفعل: هو أمر على الحقيقة، والكلام في هذا من وجوه:

أحدها: وجوب تقدم الأمر على وقت المأمور به.

الثاني: في أن تقدمه لا يخرج عن كونه أمراً، وإن كان إعلاماً^(١).

الثالث: في تعلق الأمر بالفعل حال إيجاد.

الرابع: في مقدار ما يتقدم الأمر به على الفعل من الأوقات.

قال الماوردي: مذهبتنا تعلق الأمر بالفعل قبل وجوده تعلقاً متساوياً. ثم اختلف أصحابنا: فمنهم من قال: هما سواء، والأمر متعلق بالفعل فيها تعلق التزام.

ومنهم من قال: أما حال الوجود [١٣١/ب]: فتعلق التزام، وأما قبل الوجود: فتعلق إعلام.

وقال أبو الخطاب الخنبلي في كتابه المسمى بـ «التمهيد»: الأمر يتناول المعدومين^(٢) الذين هم في علم الله - تعالى - أنهم سيوجدون مكلفين؛ وبه قال الأشعري، وبعض الشافعية.

وذهب بعض المعتزلة^(٣)، وأكثر أصحاب أبي حنيفة: إلى أنه لا يتناول المعدومين، وإنما يختص بالموجودين، ثم اختلفوا: فقال من قال بالأزل: إن الأمر للمعدوم أمر إعلام، ومنهم من قال: بأنه التزام.

وقال بعضهم: يتناول الأمر المعدوم؛ بشرط أن يكون هناك موجود ينصرف إليه الأمر

(١) في «ب»: إعداداً.

(٢) في «ب»: للمعلومين.

(٣) في «ب»: وحكى الجرجاني عن الغزالي.

بـ «الخطاب». وفائدة الخلاف: أنه إذا احتج علينا بأنه لو أخصر يلزمنا على الحد الذي كان يلزمنا لو كنا في زمن الرسول ﷺ موجودين من غير قياس. هذا إذا قلنا: الأمر يتناول المعدومين.

وأما إذا قلنا: «لا يتناولهم» فيحتاج إلى قياس، أو دليل آخر لإلحاق المَوْجُودِ في هذا الزمان بالموجود في ذلك الزَّمان.

واختار ابن عقيل الحنبلي: أن الأمر إنما يكون أمراً حال الفعل، وقبله: إعلام.

وقال صاحب «الإحكام»^(١): اتفق الناس على جواز التكليف بالفعل قبل حدوثه، سوى شذوذ من أصحابنا، وعلى امتناعه بعد حدوثه، واختلفوا في جواز تعلقه به في أول زمن حدوثه، فأثبت أصحابنا، ونفاه المعتزلة. واختار صاحب «الإحكام» مذهب الأشعري. وقال ابن الحاجب: «التكليف بالفعل في حال حدوثه قال به الأشعري^(٢)، ومنعه^(٣) الإمام والمعتزلة؛ وميل ابن الحاجب إلى ما اختاره الإمام.

هذا هو الكلام في مَنْقُولِ أئمة الأصول في هذه المسألة، وإذا تأمل المتأمل، لا يخفى عنه القدر المشترك بين منقول الكل، وما انفرد به بعضهم.

تنبيهات:

الأول: اعلم: أن مذهب الأشعري: انقطاع تعليق الأمر بانقضاء زمن الحدوث [١٣٢/أ].

ومذهب المعتزلة: انقطاع تعليق الأمر أول زمن الحدوث، وفي زمن الحدوث يوافق في التعليق. فالأشعري: يثبت التعليق زمن الحدوث، والمعتزلة: ينفيه.

وقيل: زمن الحدوث قولان في التعليق؛ فالمعتزلة تثبت التعليق قبل زمن الحدوث، والأشعري ينفيه.

التنبيه الثاني: اعلم: أن قولنا: «لا حكم للأشياء قبل ورود الشرع» لا يناقضه قولنا: «الأمر إنما يصير أمراً حال الحدوث»؛ نعم: الذي يُوهِمُ التناقض قولنا: «المعدوم مأمور في الأزل»؛ فإنه يناقضه قولنا: «لا حكم للأشياء قبل ورود الشرع»؛ فنقول: ليس كذلك؛ فلا تناقض. وبيانه: هو: أنا إما: أن نفسر قولنا: «لا حكم للأشياء قبل ورود الشرع» بعدم العلم، أو نفسره بعدم الحكم:

(١) ينظر الإحكام (١/١٣٧).

(٢) في «أ»: نافية الأشعري.

(٣) في «أ»: مثبتة.

فإن فسرناه بالأول: فانتفاء التناقض ظاهر.

وإن فسرناه بالثاني: فالتناقض مندفع أيضاً؛ وذلك لأننا نقول: إن الخطاب فى الأزل، وتعلقه بالمكلف - موقوف على وجود بعثة الرسل؛ فمعنى قولنا: «لا حكم للأشياء قبل ورود الشرع» أى: لا تعلق؛ فلا تناقض أيضاً.

التنبية الثالث: أنه قد سبق أن المعلوم مأمور بشرط الوجود، وهو يناقض قولنا: «إن الأمر إنما يتحقق حال حدوث الفعل» ورفع هذا التناقض أن نقول: إن اخترنا: أن الأمر فى الأزل^(١) - إعلام - فلا تناقض. وإن اخترنا: أن خصوص كونه أمراً حادثاً على ما هو مذهب القلانسي وغيره - فلا تناقض.

وإن لم نختَر شيئاً من ذلك، فنقول: الأمر يعرض له سبب تختلف نسبة فيه؛ ففى الأزل: له نسبة بها يصير إلزاماً خاصاً؛ وهو: أنه إلزام المأمور الفعل الفلانى على تقدير وجوده، واستجماعه شرائط التكليف عند حدوث الفعل، ثم تعرض له نسبة أخرى زمن حال وجود المكلف، واستجماعه شرائط التكليف عند حدوث الفعل؛ فيصير أمراً حينئذ. والفرق بينهما: أنه فى الأزل [ب/١٣٢] كان إلزاماً على تقدير خاص؛ وهو الذى سبق. وأما إذا باشر المكلف الفعل، فقد وقع ذلك التقدير؛ فالأمر الثابت حينئذ أمر محقق؛ لوجود ملزومه، وهو بعينه وخصوصه منتفٍ عن الأزل؛ لأن الثابت فى الأزل ثابت بتقدير وجود المكلف، وحدث الفعل؛ فهو مغاير لهذا الأمر بالشخص؛ فالمنتفى عن الأزل مغاير للثابت عند حدوث الفعل بالشخص، وإن كانت حقيقة الأمر واحدة.

فإذا قلنا: إنما يكون أمراً عند حدوث الفعل، وقبل حدوث الفعل ليس بأمر - [كان ذلك نفيًا لهذا]^(٢) الأمر الخاص عن الأزل، وهو الأمر المقارن للحدث، ولم يكن أيضاً نفيًا للأمر المطلق؛ فلا تناقض. وربما يدفع بهذا التحقيق التناقض المتوهم فى قوله فى مسألة: «تكليف ما لا يطاق»: «الأمر حال^(٣) الفعل والاستطاعة مع الفعل»؛ ويندفع بأنه إلزام للخصم.

واعلم: أن القاضى عبد الوهاب قال فى «الملخص»: الأوامر ضربان:

أحدهما: دلالة على الحكم، وحث عليه، وترغيب فيه، وهذا الأمر من حقه أن يكون مقدّمًا على الفعل المأمور به، وألا يقارنه حال وجوده؛ لأنه متى قارنه خرج عن أن يكون دليلًا عليه.

(١) فى «أ»: الآن.

(٢) فى «أ»: فإن ذلك يصل بهذا.

(٣) فى «أ»: قبل.

وثانيهما: ما يقارن المأمور به، وهذا ليس بدليل عليه، أى: على المأمور به فى تلك الحالة، ولا ترغيب فيه، وإنما هو أمر للفاعل بأن يكون فاعلاً فقط.

فإن قيل: «فكيف يستمر حكم هذا مع قولكم: «إن الأمر المتقدم على وقت الفعل - هو نفس الأمر المتعلق به حال إحداثه؟!»:»

قيل له: نحن - وإن قلنا ذلك - فإننا نقول: حالة تقدمه على المأمور به: يكون دليلاً عليه، وترغيباً فيه، وحال وجود الفعل المأمور به: يخرج عن ذلك.

فإن قيل: «فيخرج من ذلك وجود الدليل مرة دليلاً، ومرة غير دليل»:

قيل له: نحن لا ننكر ذلك؛ لا بمعنى يرجع إلى تغيير^(١) الدليل، لكن تغيير أحوال المدلول؛ لأنه إنما دل عليه [١/١٣٣] على تلك الحالة؛ وذلك لخروج الخير عن أن يكون خيراً عن الموجود، وإذا عدم لتغير حال المخير عنه لا لتغير الخير واختلافه. هذا ما قاله صاحب «التلخيص»؛ وهو كلام حسن دافع للتناقض.

التنبيه الرابع: قد تبين مما ذكرناه، ومن نقل عبارات الأئمة واختلافهم: أن الأمر المتقدم هل هو إلزام، أو إعلام بأنه سيصير مأموراً؟.

وقد توهم بعضهم: أن الإعلام عبارة عن الخير اللازم للأمر: بأن تاركه يعاقب؛ فلا يحتمل التصديق والتكذيب؛ وهذا فاسد:

أما أولاً: فمن حيث النقل. وأما ثانياً: فلأن ذلك الخير لازم للأمر؛ سواء قلنا: إن الأمر المتقدم إعلام، أو إلزام، وهذا الخير مختصٌ بكونه إعلاماً، بل الخير المذكور بلزومه للإيجاب يمكن تحقيق لزوم مثله؛ قياساً على النذب والإباحة والتحريم والكراهة.

وأما ثالثاً: فإنه لا يتصور وجود خير لا يحتمل التصديق والتكذيب؛ من حيث هو خير؛ لما علم من حد الخير ورسمه.

وإذ قد أحطت علماً بهذه التنبيهات، والمذاهب المنقولة فى المسألة - فلنشرح الدليل المذكور بما فيه من الخلل:

فنقول: الدليل على أن المأمور إنما يكون مأموراً به حال حدوث الفعل؛ وهو أنه لو امتنع كونه مأموراً به حال حدوث الفعل - لامتنع كونه مأموراً به مطلقاً؛ واللازم باطل؛ فاللزوم كذلك:

بيّان الملازمة: أنه لو امتنع كونه مأموراً به حال حدوث الفعل - لامتنع كونه مأموراً به قبل الفعل؛ فلا يكون مأموراً به مطلقاً؛ وذلك لأنه لو لم يكن مأموراً به حال حدوث

الفعل - لم يكن مأموراً به حال المباشرة؛ فإما أن يكون الفعل قبل الفعل ممكناً أو لا: فإن لم يكن ممكناً حينئذ: يلزم ألا يكون مأموراً به؛ لكونه تكليفاً بالتحال حينئذ، وبطلانه على رأى المعتزلة؛ فلا يكون مأموراً به قبل الفعل، والتقدير: أنه غير مأمور به حال [١٣٣/ب] الحدث؛ فلا يكون مأموراً به مطلقاً؛ فقد صَحَّتِ المُلَازِمَةُ.

وأما إذا كان الفعل ممكناً فى تلك الحالة - فنقرضه واقعاً؛ إذ الممكن هو: الذى لا يلزم من فرض وقوعه محال، وإذا فرض ذلك، كان مأموراً به حال المُلَاسَةِ، والتقدير: أنه غير مأمور به فى تلك الحالة؛ فيلزم اجتماع النقيضين.

وإذا ثبت ذلك، فنقول: لو لم يكن^(١) مأموراً [به] حال حدوث الفعل، لزم أحد الأمرين؛ وهو: إما ألا يكون مأموراً به مطلقاً، أو لا يكون مأموراً به حال الحدث، ولا قبله، [فيلزم] اجتماع النقيضين؛ وكل واحد منهما متنف.

أما ألا يكون مأموراً به مطلقاً؛ فبالإجماع؛ لأنه مأمور [به] فى إحدى الحالتين بإجماع المسلمين.

وأما استحالة الثانى: فواضحة غنية عن البيان. ويلزم من انتفاء كل واحد منهما: انتفاء الملزوم؛ وهو امتناع كونه مأموراً [به] حال الحدث، أو عدم كونه مأموراً [به] حال الحدث؛ فيكون مأموراً [به] حال الحدث، وهو المدعى. وهذا هو تحرير الدليل المذكور؛ فإن التزديد الذى ذكره لتقريب الملازمة - لا يلزم منه ألا يكون مأموراً [به] مطلقاً، وذلك ظاهر؛ فليفهم كما ذكرناه.

واعلم: أن هذا الدليل ضعيف؛ وبيان ضعفه هو:

أنا نقول: لم قلت: «إنه إذا انتفى اجتماع النقيضين، يلزم انتفاء الملزوم، وهو: عدم كونه مأموراً حال الحدث؟» وإنما يلزم ذلك: أن لو كان اجتماع النقيضين لازماً له؛ بل إنما لزم اجتماع النقيضين من المجموع المركب منه، ومن فرض الممكن واقعاً، ويلزم من هذا: ألا يكون المجموع المركب منه، ومن وجود ذلك الممكن فى الواقع، ولا يلزم من ذلك ألا يكون الجزء الأول من المجموع واقعاً؛ وهذا لجواز أن يكون المحال لازماً للمجموع من حيث هو مجموع، ولا يكون لازماً لأحد الجزأين بعينه.

فإن قلت: «المحال لزم من المجموع، ووقوع الممكن لا يلزم منه محال؛ وإلا لما كان ممكناً؛ فتعين أن يكون المحال لازماً من الجزء الأول».

(١) فى «أه»: لو كان.

قلنا: لا نسلم هذا؛ جواز [١٣٤/أ] أن يكون المحال لازماً للمجموع من حيث هو مجموع. وهذا منع قوى لا جواب له.

وبه تبيّن فسَادُ قول من قال: السالبة الضرورية تنعكس كنفسها، والممكنات كذلك؛ فانهم ذلك. واعلم: أن كتابي^(١) لا يصلح إلا للأفاضل من طلبة العلم، وشرطه: أن يكون متميزاً في جملة من العلوم، أو ممارساً لها، أو متأنساً بها. قال صاحب «التحصيل»: لا امتناع في تناول الأمر زمن إمكان الفعل، وفرض وقوعه في ذلك الزمان كان مأموراً بالفعل قبله، ولا خَلْفَ فيه، ثم ما ذكرتم يقتضى ألا يذم^(٢) تارك المأمور به قطعاً؛ وذلك باطل.

بيان اللزوم: امتناع توجه الذم بترك الأمر؛ وهذا كلام حق، وسؤال واقع، لا جواب له أيضاً. وقد رام بعضهم الجواب عن الإلزام؛ فقال: «زمن الملايسة يلزم زمان صفة التعلق؛ لا لأنه شرط التعلق، وإنما يلزم نفى العصيان^(٣) أن لو كان شرطاً للتعلق». وهذا ليس بجواب؛ وذلك لاستحالة أن يكون الزمان صفة التعلق، بل لم نجعله أمراً إلا حين الملايسة، فقبل زمن الملايسة ليس بأمر؛ فلا يصدق عليه أنه ترك الأمر؛ وهذا واضح؛ فلا يذم أحد بترك الأمر؛ وهو باطل.

قال المصنف - رحمه الله تعالى - : فَإِنْ قُلْتَ: «إِنَّهُ فِي الزَّمَانِ الْأَوَّلِ مَأْمُورٌ لَا بِأَنْ يُوقَعَ الْفِعْلُ فِي عَيْنِ ذَلِكَ الزَّمَانِ؛ بَلْ بِأَنْ يُوقَعَ فِي الزَّمَانِ الثَّانِي مِنْهُ».

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن توجيه هذا السؤال على مقدمة من مقدمات الدليل، وهي المقدمة القائلة: إنه لو كان مأموراً بالفعل قبل المباشرة^(٤): فإما أن يكون ممكناً، أو ممتنعاً؛ فإن كان ممتنعاً حينئذ: فلا يجوز التكليف به؛ لكونه تكليفاً بالمحال؛ واستحالته عند الخصم؛ فنقول: الخصم لا يسلم أنه يلزم التكليف بالاحمال حينئذ [١٣٤/ب] إنما يلزم ذلك أن لو كان مكلفاً بإيقاع الفعل في ذلك الزمن، بل هو عندنا مكلف في هذا الزمن لا بإيقاع الفعل في هذا الزمان، بل في هذا الزمان هو مكلف بأن يوقع الفعل في الزمن الثاني. هذا هو توجيه المنع على تلك المقدمة، مع بيان سنده.

قال المصنف - رحمه الله - : قُلْتُ: قَوْلُكَ: «إِنَّهُ فِي الزَّمَانِ الْأَوَّلِ مَأْمُورٌ بِأَنْ يُوقَعَ

(١) في «ب»: درس.

(٢) في «أ»: يلزم.

(٣) في «أ»: انصاف.

(٤) في «ب»: دون المباشرة قبل المباشرة.

الْفِعْلُ فِي الزَّمَانِ الثَّانِي؛ إِنْ عَنِيَتْ بِهِ: أَنْ كَوْنُهُ مَوْقِعًا لِلْفِعْلِ ، لَا يَحْصُلُ إِلَّا فِي الزَّمَانِ الثَّانِي - فَفِي الزَّمَانِ الْأَوَّلِ: لَمْ يَكُنْ مَوْقِعًا أَلَيَّةَ لَشَيْءٍ، وَلَيْسَ هُنَاكَ إِلَّا نَفْسُ الْقُدْرَةِ؛ فَيَمْتَنِعُ أَنْ يَكُونَ فِي ذَلِكَ الزَّمَانِ مَأْمُورًا بِشَيْءٍ.

وَإِنْ عَنِيَتْ بِهِ: أَنَّ كَوْنَهُ مَوْقِعًا ، يَحْصُلُ فِي الزَّمَانِ الْأَوَّلِ، وَالْفِعْلُ يُوجَدُ فِي الزَّمَانِ الثَّانِي - فَتَقُولُ:

كَوْنُهُ مَوْقِعًا: إِمَّا أَنْ يَكُونَ نَفْسُ الْقُدْرَةِ، أَوْ أَمْرًا زَائِدًا عَلَيْهَا:

فَإِنْ كَانَ نَفْسُ الْقُدْرَةِ ، لَمْ يَكُنْ لِكَوْنِهِ مَوْقِعًا لِلْفِعْلِ مَعْنَى إِلَّا مُحْضُ كَوْنِهِ قَادِرًا؛ فَيَعُودُ الْقِسْمُ الْأَوَّلُ.

وَإِنْ كَانَ أَمْرًا زَائِدًا عَلَيْهَا ، فَحِينَئِذٍ: تَكُونُ الْقُدْرَةُ مُؤَثَّرَةً فِي وَقُوعِ ذَلِكَ الزَّائِدِ فِي الزَّمَانِ الْأَوَّلِ، وَالْأَمْرُ إِنَّمَا تَوَجَّهَ عَلَيْهِ فِي الزَّمَانِ الْأَوَّلِ؛ بِإِقْبَاعِ ذَلِكَ الزَّائِدِ، وَذَلِكَ الزَّائِدُ وَاقِعٌ فِي الزَّمَانِ الْأَوَّلِ؛ فَلَا يَمِيرُ لَا يَكُونُ أَمْرًا بِالشَّيْءِ إِلَّا حَالٌ وَقُوعِهِ لَا قَبْلَهُ.

الشرح: اعلم وفقك الله تعالى - أن المصنف أجاب عن هذا السؤال بأن قال: قولك: بأنه في الزَّمَانِ الْأَوَّلِ مَأْمُورٌ لَا بِأَنْ يَوْقِعَ الْفِعْلَ فِيهِ؛ بَلْ بِأَنْ يَوْقِعَ الْفِعْلَ فِي الزَّمَانِ الثَّانِي - إِنْ عَنِيَتْ بِهِ: أَنْ كَوْنُهُ مَوْقِعًا لِلْفِعْلِ لَا يَحْصُلُ إِلَّا فِي الزَّمَانِ الثَّانِي - فَلَيْسَ فِي الزَّمَانِ الْأَوَّلِ إِلَّا نَفْسُ كَوْنِهِ قَادِرًا؛ فَيَمْتَنِعُ أَنْ يَكُونَ مَأْمُورًا بِشَيْءٍ مِنْ ذَلِكَ الزَّمَانِ. وبيانه: ما سبق، وهو: أَنْ الْفِعْلُ فِي ذَلِكَ الزَّمَانِ: إِمَّا أَنْ يَكُونَ مُمْكِنًا أَوْ مَمْتَنَعًا؛ فَإِنْ كَانَ مُمْكِنًا؛ فَتَفَرُّضُهُ وَاقِعًا؛ فَيَكُونُ مَأْمُورًا حَالِ الْمَلَابَسَةِ، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ مُمْكِنًا لَا يَكُونُ مَأْمُورًا بِهِ؛ لَكُونِهِ تَكْلِيفًا بِالْحَالِ.

وَإِنْ عَنِيَتْ بِهِ: أَنْ كَوْنُهُ مَوْقِعًا لِلْفِعْلِ يَحْصُلُ فِي الزَّمَانِ الْأَوَّلِ، وَالْفِعْلُ يَحْصُلُ فِي الزَّمَانِ الثَّانِي - فَتَقُولُ: كَوْنُهُ مَوْقِعًا لِلْفِعْلِ: إِمَّا أَنْ يَكُونَ نَفْسُ الْقُدْرَةِ، أَوْ أَمْرًا زَائِدًا عَلَيْهَا؛ فَإِنْ كَانَ نَفْسُ الْقُدْرَةِ: فَيَعُودُ الْقِسْمُ الْأَوَّلِ، وَهُوَ: أَنَّهُ لَا يَكُونُ مَأْمُورًا بِشَيْءٍ أَصْلًا؛ إِذْ لَوْ كَانَ مَأْمُورًا بِهِ حِينَئِذٍ: فَمَا أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ الْفِعْلُ مُمْكِنًا أَوْ مَمْتَنَعًا... إِلَى آخِرِهِ. وَأَمَّا إِذَا كَانَ أَمْرًا زَائِدًا، وَالْقُدْرَةُ مُؤَثَّرَةٌ فِيهِ - فَلَا أَمْرَ إِذَا تَوَجَّهَ عَلَيْهِ بِإِقْبَاعِ ذَلِكَ الزَّائِدِ، وَهُوَ وَاقِعٌ فِي الزَّمَانِ الْأَوَّلِ عَلَى هَذَا التَّقْدِيرِ - فَلَا يَكُونُ الْأَمْرُ أَمْرًا إِلَّا حَالِ اخْتِدَاثِهِ. هَذَا هُوَ شَرْحُ هَذَا الْكَلَامِ، وَتَمَامُهُ مَوْقُوفٌ عَلَى أَنْ يَقَالَ: «وَإِنْ كَانَ الْمُرَادُ مَعْنَى ثَالِثًا، فَلَا يَدُ مِنْ بَيَانِهِ».

قال المصنف رحمه الله تعالى: اَحْتَجَّ الْخَصْمُ: بِأَنَّ الْمَأْمُورَ بِالشَّيْءِ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ قَادِرًا عَلَيْهِ، وَلَا قُدْرَةَ عَلَى الْفِعْلِ حَالُ [١٣٥/أ] وَجُودِ الْفِعْلِ؛ وَإِلَّا لَكَانَ ذَلِكَ تَحْصِيلاً لِلْحَاصِلِ؛ وَهُوَ مُحَالٌ. فَعَلِمْنَا: أَنَّ الْقُدْرَةَ عَلَى الْفِعْلِ مُتَقَدِّمَةٌ عَلَى الْفِعْلِ، وَالْأَمْرُ لَا يَتَنَاوَلُ إِلَّا الْقَادِرَ، وَالرَّجُلُ لَا يَصِيرُ مَأْمُورًا بِالْفِعْلِ إِلَّا قَبْلَ وَقُوعِهِ.

وَالْجَوَابُ: الْقُدْرَةُ مَعَ الدَّاعِي مُؤَثَّرَةٌ فِي وَجُودِ الْفِعْلِ، وَمُسْتَلَزِمَةٌ لَهُ، وَلَا امْتِنَاعَ فِي كَوْنِ الْمُؤَثِّرِ مُقَارِنًا لِلْأَثَرِ؛ كَمَا فِي سَائِرِ الْمُؤَثِّرَاتِ الْمَوْجِبَةِ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن هذا الكلام هو معارضة في حكم المسألة، وبيانه أن نقول: ما ذكرت من الدليل الدال على أن الفعل إنما يكون مأموراً به عند حدوثه - معارض بوجه آخر يدل على أن الفعل إنما يكون مأموراً به قبل حدوثه، وبيانه: أن المأمور بالشئ يجب أن يكون قادراً على الشئ؛ وإلا يلزم تكليف العاجز؛ وهو محال؛ بناء على استحالة تكليف ما لا يطاق، ولا قدرة على الفعل حال حدوثه، وإلا لكان ذلك تحصيلاً للحاصل؛ وهو محال؛ فإذا: القدرة على الشئ متقدمة على الشئ، ولا أمر إلا للقادر؛ فلا أمر إلا قبل الفعل؛ وهو المدعى.

أجاب المصنف؛ بأن قال: «لا نسلم أن القدرة متقدمة».

وقوله: «وإلا لكان تحصيلاً للحاصل».

قلنا: إنه لو لم تكن^(١) متقدمة، وكانت مقارنة للفعل، والفعل والقدرة [حصولاً] معاً فلا يكون ذلك تحصيلاً للحاصل؛ وهذا لأن القدرة والداعي مؤثران في الفعل على رأى المعتزلة، واستلزماً على رأى غير المعتزلة؛ فلا امتناع في مقارنة الأثر للمؤثر، ولا اللازم للملزوم؛ كما في سائر الموجبات العقلية؛ كالكسر مع الانكسار، والتألم مع الضرب، وحركة الأصبغ مع حركة الخاتم.

خاتمة: اعلم: أَنَّ صاحب «التحصيل»^(٢) ذكر للدليل نظماً آخر قصد به الاختصار؛ فقال: الفعل قبل وقوعه ممتنع، والأمر لا يتناول إلا زمن الإمكان. والمثل منقطع؛ لأن وجوب الفعل بالقدرة لا يمنع وقوعه بها.

ومراده: أن وَقُوعَ الْفِعْلِ فِي حَالِ عَدَمِ الْفِعْلِ، مَمْتَنَعٌ؛ وَإِلَّا يَلْزَمُ الْجَمْعُ بَيْنَ الْوُجُودِ

(١) في «ب»: وهذا لجواز ألا تكون.

(٢) ينظر التحصيل (١/٣٣٢).

والعدم؛ وهو محال، والأمر يتناول زَمَنَ الإمكان لا غير؛ فيلزم أن يكون مأموراً حال^(١) الفعل؛ وهو المدعى. وأما قوله: «المثل مندفع» فمراده أنه لو عورض هذا بالمثل، وقبل [١٣٥/ب] الفعل زمن وجود الفعل ممتنع؛ وإلا لكان إيجاباً للموجود؛ وهو مُحال، والأمر لا يتناول إلا زمن الإمكان؛ فلزم أن يكون قبل الفعل^(٢)؛ وهو المدعى. وبيان اندفاعه: أن نقول: لا نسلم أن الأمر حال الوجود، وتعلق القدرة حال الوجود إيجاباً للوجود، وتحصيل لحاصل؛ وهذا لأنَّ القدرة توجب الفعل؛ فلا يمنع ذلك وقوعه بهما معاً في الزمان.

قال صاحب «التلخيص»: لا شك أنَّ الأمر يتقدَّم، وينشأ منه الدَّاعِي إلى الفعل، وينضمُّ ذلك إلى القدرة المستمرة؛ فيقع الفعل بهما؛ فيتقدم الأمر ضرورة، بل نقول: ما ذكره من أن تكليف الغافل لا يجوز إلا من شرط [في] فعل المأمور به قُصِدَ الإتيان على وجه الامتثال، والقصد بالفعل على وجه الامتثال؛ فيكون مسبقاً بالأمر وبالعلم به لا محالة. والقصد: إما مع الفعل، أو قبله؛ فيلزم أن يكون الأمر قبل الفعل. أما قوله في الزمن الأول: «لو كان أمرنا بفعل، لكان الفعل في ذلك الزمان: إما أن يكون ممكناً، أو ممتنعاً: قلنا: يكون ممكناً؛ نظراً إلى ذاته، وغير ممكن؛ بالنظر إلى عَدَمِ انضمام الداعية التامة إلى القدرة؛ لأن تلك الداعية لا تكون كاملة، ومنضمة إلى القدرة أوَّلَ زمن ورود الأمر، بل يتأخر ذلك، ويكون عقيبه. فإذا حصلت الداعية التامة^(٣) منضمة إلى القدرة الموجودة، ترتب عليهما الفعل؛ فلذلك يتأخر الفعل. وإذا كان كذلك، لا يستقيم قوله: «كان في الزمن الأول مأموراً بما لا قدرة له عليه؛ لأن القدرة مستمرة في الزمن الأول والثاني، وامتناع الفعل في الزمن الأول؛ لانتفاء تلك الداعية، لا لانتفاء تلك القدرة؛ فلا يكون الأمر أمراً بما لا قدرة له عليه. ثم قوله: «لم يكن في الزمان الأول موقعاً للفعل أثبتة بشيء، وليس هناك إلا عين القدرة؛ اعتراضاً بوجود القدرة في الزمن الأول، فكيف يستقيم أن يقول: «[١٣٦/أ] كان مأموراً بما لا قدرة له عليه؟!». هذه أسئلة صاحب «التلخيص» أوردها في كتابه على عادته من غير جوابٍ عنها، ونحن نجيب عنها؛ فنقول: قد سبق أن في كل مأمور أمرين متغايرين شخصاً، متحدين حقيقة: أحدهما متقدم؛ وهو الموجب للداعية، وثانيهما: مقارن للفعل؛ على رأى الأشعرى، وما ذكره المعترض يدلُّ على تقدُّم الأوَّل، ولا نزاع فيه، ولا يدل على تقدم الثاني، بل

(١) في «ب»: قبل.

(٢) أى: مأموراً قبل الفعل.

(٣) فى «أ»: الثانية.

لعل المعترض لم يَنْتَبِهْ لتحقيق أمرين في كل مأمور، بل ربما خَفِيَ ذلك على كثير من الناظرين في علم الأصول. وبما ذكرنا يندفع ما ذكره في تكليف الغافل... إلى قوله: «القدرة مستمرة في الزمان الأول والثاني، وامتناع الفعل في الزمن الأول؛ لانتفاء تلك الداعية، [لا] ^(١) لانتفاء القدرة؛ فلا يكون الأمر أمراً بما لا قدرة له عليه». قلنا: هذا مندفع؛ لأننا نقول: الفعل في ذلك الزمان؛ إما أن يكون ممتنعاً، أو ممكناً: فإن كان ممتنعاً: فلا يجوز التكليف به؛ لكونه تكليفاً بالحال مستمراً؛ سواء كان امتناع الفعل لانتفاء الداعية، أو لغيره، ولا قدرة على الممتنع؛ سواء كان الامتناع لذاته، أو لغيره. أما قوله: «إن قول المصنف: ليس هناك إلا نفس القدرة»: اعتراف بوجود القدرة؛ فكيف يستقيم أن يقول: «كان مأموراً بما لا قدرة له عليه». قلنا: لا تناقض؛ لأن في الأول نفى القدرة المتعلقة بالحال، وفي الكلام الثاني: أثبت نفس القدرة؛ فلا تناقض.

قال المصنف رحمه الله تعالى: **المَسْأَلَةُ السَّادِسَةُ:**

المَأْمُورُ بِهِ: إِذَا كَانَ مَشْرُوطاً بِشَرْطٍ، فَالْأَمْرُ: إِمَّا أَنْ يَكُونَ غَيْرَ عَالِمٍ بِعَدَمِ الشَّرْطِ، أَوْ لَا يَكُونُ:

أَمَّا الْأَوَّلُ: فَكَمَا إِذَا قَالَ السَّيِّدُ لِعَبْدِهِ: «صُمْ غَدًا»؛ فَإِنَّ هَذَا مَشْرُوطٌ بِبَقَاءِ الْعَبْدِ غَدًا، وَهُوَ مَجْهُولٌ لِلْأَمْرِ، فَهَهُنَا الْأَمْرُ تَحَقَّقَ فِي الْحَالِ بِشَرْطِ بَقَاءِ الْمَأْمُورِ قَادِرًا عَلَى الْفِعْلِ.

وَأَمَّا الثَّانِي: فَكَمَا إِذَا عَلِمَ اللَّهُ تَعَالَى: أَنَّ زَيْدًا سَيَمُوتُ غَدًا، فَهَلْ يَصِحُّ أَنْ يُقَالَ: «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَمَرَهُ بِالصَّوْمِ غَدًا» بِشَرْطِ أَنْ يَعِيشَ غَدًا، مَعَ أَنَّهُ يَعْلَمُ أَنَّهُ لَا يَعِيشُ غَدًا؟:

قَطَعَ الْقَاضِي أَبُو بَكْرٍ، وَالْغَزَالِيُّ رَحِمَهُمَا اللَّهُ تَعَالَى بِهِ، وَأَبَاهُ جُمْهُورُ الْمُعْتَزَلَةِ. حُجَّةُ الْمُنْكَرِينَ: أَنَّ شَرْطَ الْأَمْرِ بِقَاءِ الْمَأْمُورِ؛ فَالْعَالِمُ بِأَنَّ الْمَأْمُورَ لَا يَبْقَى - عَالِمٌ بِفَوَاتِ شَرْطِ الْأَمْرِ؛ فَاسْتَحَالَ مَعَ ذَلِكَ حُصُولُ الْأَمْرِ.

قَالَ الْمُجَوِّزُونَ: لَا نِزَاعَ فِي أَنَّهُ لَا يَجُوزُ أَنْ يَقُولَ لِلْمَيِّتِ حَالَ كَوْنِهِ مَيِّتًا: «افْعَلْ»؛ لَكِنْ لِمَ لَا يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ فِي الْحَالِ، لِمَنْ يَعْلَمُ أَنَّهُ سَيَمُوتُ غَدًا: «افْعَلْ غَدًا»؛ إِنَّ عِشْتَ؛ بَلْ هُوَ جَائِزٌ لِمَا فِيهِ مِنَ الْمَصَالِحِ الْكَثِيرَةِ؛ فَإِنَّ الْمُكَلَّفَ قَدْ يُوطِّنُ النَّفْسَ عَلَى الْإِمْتِنَانِ، وَيَكُونُ ذَلِكَ التَّوطينَ نَافِعًا لَهُ يَوْمَ الْمَعَادِ، وَنَافِعًا لَهُ فِي الدُّنْيَا؛ لِأَنَّهُ يَنْحَرِفُ بِهِ فِي الْحَالِ عَنِ الْفَسَادِ.

وَهَذَا كَمَا أَنَّ السَّيِّدَ قَدْ يَسْتَصْلِحُ عَبْدَهُ بِأَمْرٍ يُنَجِّزُهَا عَلَيْهِ، مَعَ عَزْمِهِ عَلَى نَسْخِ الْأَمْرِ؛ امْتِحَانًا لِلْعَبْدِ، وَقَدْ يَقُولُ الرَّجُلُ لِغَيْرِهِ: «وَكَلْتُكَ بِبَيْعِ الْعَبْدِ عَدًّا» مَعَ عِلْمِهِ بِأَنَّهُ سَيَعْرِضُهُ عَنْ ذَلِكَ عَدًّا؛ لِمَا أَنَّ غَرَضَهُ مِنْهُ اسْتِمَالَةُ الْوَكِيلِ، أَوْ امْتِحَانُهُ فِي أَمْرِ ذَلِكَ الْعَبْدِ. وَمَأْخُذُ النَّزَاعِ فِي هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ:

أَنَّ الْمُجَوِّزِينَ قَالُوا: الْأَمْرُ تَارَةٌ يَحْسُنُ لِمَصَالِحِ تَنْشَأَ مِنْ نَفْسِ الْأَمْرِ، لَا مِنْ الْمَأْمُورِ بِهِ، وَتَارَةٌ: لِمَصَالِحِ تَنْشَأَ مِنَ الْمَأْمُورِ بِهِ.

وَأَمَّا الْمَانِعُونَ: فَقَدْ اعْتَقَدُوا أَنَّ الْأَمْرَ لَا يَحْسُنُ إِلَّا لِمَصْلَحَةٍ تَنْشَأُ مِنَ الْمَأْمُورِ بِهِ.

وَتَمَامُ تَقْرِيرِهِ سَيُظْهِرُ فِي مَسْأَلَةٍ أَنَّهُ يَجُوزُ النَّسْخُ قَبْلَ مُضِيِّ مَدَّةِ الْإِمْتِثَالِ. وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أنا ننقل أولاً مذاهب الناس، واختيار أئمة الأصول؛ فنقول: قال إمام الحرمين في «البرهان»^(١): ذهب أصحابنا إلى أن المخاطب إذا خصّ بالخطاب - وهو في حال اتصال الخطاب به مستجمع لشرائط التكليف به - فهو يعلم كونه مأموراً به.

وقال الغزالي^(٢): ذهب المعتزلة إلى أن المأمور لا يعلم [١٣٦/ب] كونه مأموراً قبل التمكن من الامتثال.

وذهب القاضي، وجماعة أهل الحقّ: إلى أنه يعلم ذلك. وفي تفهيم حقيقة المسألة غموض، وسبيل كشف الغطاء عنه: أن نقول: إنما يعلم المأمور كونه مأموراً مهما كان مأموراً؛ لأن العلم، يتبع المعلوم، [وإنما] يكون مأموراً إذا توجه الأمر عليه.

ولا خلاف في أنه يتصور أن يأمر السيد عبده، ويقول له: «صم عَدًّا»؛ فإن هذا أمر محقق ناجز في الحال، وإن كان مشروطاً ببقاء العبد إلى غد؛ ولكن اتفقت المعتزلة على أن الأمر المقيّد بالشرط أمر حاصل ناجز في الحال؛ لكن بشرط أن يكون تحقق الشرط مجهولاً عند الأمر والمأمور، وأما إذا كان معلوماً فلا.

فإنه لو قال: «صم إن صعدت [إلى] السماء»، أو: «إن عشت ألف سنة» فليس هذا بأمر، أي: هذه الصيغة ليست عبارة عن حقيقة المعنى الذي يقوم بالنفس، ويسمى أمراً. ولو قال: «صم إن كان العالم مخلوقاً»، أو: «إن كان الله تعالى موجوداً» فهذا أمر، ولكن ليس مقيّداً بالشرط، وليس هذا من الشرط في شيء؛ فإن الشرط هو الذي يمكن

(١) ينظر البرهان (٢٨٠/١)، (١٨٨).

(٢) ينظر المستصفى (١٥/٢) وما بعدها.

أن يوجد، ويمكن ألا يوجد، فلما كان العلم بوجود الشرط وعدمه منافياً لوجود الأمر المقيد بالشرط، زعموا أن الله عالم بعواقب الأمور؛ فالشرط في أمر الله محال، ونحن نسلم أن جهل المأمور شرط، وأما جهل الأمر، فليس بشرط.

فقد تلخص: أن اختيار الغزالي هو ما اختاره القاضي في هذه المسألة.

واعلم: أن مسألتنا هذه ٤ وهي: إذا علم أن زيداً سيموت غداً ٥ فهل يصح أن يقال: إن الله تعالى أمره بالصوم غداً؛ بشرط أن يعيش غداً، أم لا ؟: فاختيار الغزالي، والقاضي: الجواز. واختيار المعتزلة، وإمام الحرمين: المنع.

واعلم: أن منشأ خلاف في «مسألة العلم قبل التمكن من الفعل» الخلاف في مسألتنا هذه، وهو: أنه هل يصح من الله الأمر بالشرط ؟:

فإن قلنا: «يصح ذلك» فيصح أن يعلم العبد أنه مأمور من الله تعالى بشرط البقاء [١٣٧/أ].

وإن قلنا: «لا يصح ذلك» فلا؛ وذلك لأنه توجيه الأمر نحو المكلف بحكم ظاهر البقاء، وهو لا يدرى أنه هل يبقى، أم لا ؟

قال صاحب «الملخص» في أصول الفقه؛ وهو القاضي عبد الوهاب المالكي الأشعري: يجوز عندنا، وعند المعتزلة: أن يأمر الأمر ما أمره؛ بشرط أن يبقى إلى وقت الفعل بصفة من يلزمه التكليف، ويكون ذلك أمراً له على هذا الشرط، وإن كان لا يعلم في الحال أنه [هل] يبقى إلى وقت الفعل أم لا ؟. وإنما الخلاف في جواز ذلك من الله تعالى: فعندنا: يجوز أن يأمر الله - تعالى - من يعلم أنه لا يبقى وقت الفعل، ويكون ذلك أمراً بشرط بقاءه إلى وقت الفعل على صفة من يصح تكليفه.

وعندهم: لا يكون مأموراً على وجه، واعتلوا: بالفصل بين الله - تعالى - وبيننا في ذلك؛ بأن قالوا: بأننا لا نصل إلى العلم ببقاء من يأمره، إلا أن الظن منا^(١) يقوم مقام العلم؛ فلو قلنا: إنه لا يحسن الأمر منا [إلا] بهذا الشرط، لأدى ذلك إلى أنه لا يحسن الأمر منا للغير، ولا كذلك الباري - تعالى - فإنه يعلم العواقب؛ فلا يحسن من الله أن يقول: أمرتك بشرط أن أبقيك ولا أمنعك؛ لأن علمه بأنه لا يبقيه ومنعه يوجب قبض أمره. ثم قالوا: وهذه العلة قلنا: إن الأمر لو حصل له العلم ببقاء من أمره بالفعل؛ بأن يعلمه بذلك - صح أن يكون أمراً له بشرط؛ لأن حصول ذلك الشرط معلوم له.

وقال صاحب «الإحكام»^(١): المكلف بالفعل أو الترك - هل يعلم كونه مكلفاً قبل التمكن [من الامتثال]، أم لا ؟ الذى عليه إجماع الأصوليين: أنه يعلم إذا كان المأمور والأمر جاهلين بعاقبة أمره، وعمل الخلاف: فيما إذا كان الأمر عالماً بعاقبة الأمر دون المأمور؛ كأمر الله - تعالى - بالصوم لزيد فى الغد، فأثبت ذلك القاضى أبو بكر، والجم الغفير من الأصوليين. وتابعه [ابن] الحاجب على فهرسة المسألة والاختيار. وأمّا ما اختاره المصنف من الدليل المذكور: فواضح وغنى عن الشرح. واعلم: أنّ بعض المصنفين من الأصوليين فهرس هذه المسألة كما ذكرها المصنف، وبعضهم ذكر ما ذكره [١٣٧/ب] الغزالي. قال صاحب «التنقيح»: قال أصحابنا: المأمور يعلم كونه مأموراً قبل التمكن من الامتثال. وقالت المعتزلة: لا يعلم ذلك إلا بعد التمكن؛ وساعدهم الإمام. وحقيقة هذا الخلاف ترجع إلى الشارع فى تحقيق الأمر بالشرط فى حق الله - تعالى - وقد أجمعوا على تصوره فى حق الشاهد، ثم ذكر ما نقلناه عن الغزالي.

خاتمة: اعلم: أن إمام الحرمين لم يفصل، ولم يفرق بين الشاهد والغائب، بل أطلق، وقال^(٢): ذهب أصحابنا إلى أن المخاطب إذا خص بالخطاب، ووجه الأمر عليه، أو كان مندرجاً مع آخرين تحت عموم الخطاب، وهو فى حال اتصال الخطاب مستجمع لشرائط التكليف - فهو يعلم كونه مأموراً قطعاً.

ونقلوا عن المعتزلة مصيرهم إلى أنه لا يعلم ذلك فى أول وقت توجه الخطاب عليه ما لم يمضِ زمان الإمكان؛ ومتعلقهم فيه: أنه غير عالم ببقاء الإمكان [له] إلى وقت انقراض زمن يسهل الفعل المأمور به، والإمكان شرط التكليف، والجاهل بالشرط جاهل بالمشروط.

وسلك القاضى مسلكين: يتضمن أحدهما: التشغيب المخض. وذلك أنه قال: أجمع المسلمون قاطبة قبل أن تظهر المعتزلة هذا رأى: [على] أن المكلفين على علم بكونهم مأمورين، ومن أبى ذلك، والتزم إطلاق القول بأنه ليس على البسيطة من يعلم كونه مأموراً - فقد باهت الشريعة وراغم أهل الإجماع.

وهذا الذى ذكره أبو بكر تهويل لا تحصيل وراءه؛ فإن إطلاقات الشرع لا تعرض على ما عليه الحقائق^(٣)، وإنما تحمل على [حكم] العرف، والتفاهم الظاهر؛ كإطلاق الشرع إضافة التحريم إلى الخمر، وإنما الحرم شره. وله مسلك ثان - أى: للقاضى -

(١) ينظر الإحكام (١٤٣/١).

(٢) ينظر البرهان (٢٨٠/١).

(٣) فى «ب»: مأخذ الحقائق. وكذا فى البرهان.

وهو: أنه بنى على أصله فى النسخ، وهو: أن الخطاب يثبت، ثم يرتفع بالنسخ؛ فقال مفرعاً عليه: إذا توجه الخطاب عليه، وفرض موته أول زمان إدراك الإمكان - فقد تحقق حكم الخطاب [١/١٣٨] أولاً، ثم انقطع بانقطاع الإمكان. ثم قال إمام الحرمين: هذا كلام فى غاية السقوط؛ فإن الإمكان عنده شرط توجه الخطاب؛ فإذا زال الإمكان، فكيف يتوجه الأمر مع زوال الإمكان؟! هذا هو كلام إمام الحرمين فى هذه المسألة؛ وهو لم يفصل بين خطاب الله - تعالى - وخطاب البشر.

والحق: ما ذكره الغزالي، وغيره.

وكلام إمام الحرمين مَحْمُول على أن المراد به خطاب الله - تعالى - والله أعلم بالصواب.

* * *

القِسْمُ الثَّالِثُ فِي النِّوَاهِي

وَفِيهِ مَسَائِلُ:

قال المصنف - رحمه الله تعالى - : الْمَسْأَلَةُ الْأُولَى :

ظَاهِرُ النَّهْيِ التَّحْرِيمُ. وَفِيهِ الْمَذَاهِبُ الَّتِي ذَكَرْنَا فِي أَنَّ الْأَمْرَ لِلْجُوبِ.

لَنَا: قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَمَا نَهَاكُم عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ [الحشر: ٧]: أَمْرٌ بِالْإِنْتِهَاءِ عَنِ الْمُنْهَى عَنْهُ، وَالْأَمْرُ لِلْجُوبِ؛ فَكَانَ الْإِنْتِهَاءُ عَنِ الْمُنْهَى وَاجِبًا، وَذَلِكَ هُوَ الْمُرَادُ مِنْ قَوْلِنَا: «النَّهْيُ لِلتَّحْرِيمِ»، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن مسائل النهي ^(١) جاءت في قِسْمِ النِّوَاهِي أَقْلَ

(١) النهي بخلاف الأمر، يقال: نَهَاهُ يَنْهَاهُ نَهْيًا: كَفَهُ، فَانْتَهَى. وَتَنَاهَى: كَفَّ، وَفَعْلُهُ يَنْهَى وَيَنْهَى، يقال: نَهَى الْيَاثِيَ: نَهَيْتُهُ، وَيُقَالُ فِي الْوَاوِي: نَهَوْتُهُ، وَفِي الْكِتَابِ الْعَزِيزِ: ﴿كَأَنَّهُمْ لَا يَتَنَاهَوْنَ عَنْ مُنْكَرٍ فَعَلُوهُ﴾ [المائدة: ٧٩]. وَالنَّهْيَةُ وَالنَّهْيَةُ: آخِرُ كُلِّ شَيْءٍ؛ وَذَلِكَ لِأَنَّ آخِرَهُ يَنْهَاهُ عَنِ التَّمَادِي، فَيُرْتَدِعُ. وَالنَّهْيُ وَالنَّهْيُ: الْمَوْضِعُ الَّذِي لَهُ حَاجِزٌ؛ كَأَنَّهُ يَنْهَى الْمَاءَ أَنْ يَفِيضَ مِنْهُ.

وَنَهْيَةُ الرُّتْدِ: الْفُرْضَةُ الَّتِي فِي رَأْسِهِ تَنْهَى الْحَبْلَ أَنْ يَنْسَلِخَ. وَالنَّهْيُ: الْعَقْلُ، وَيَكُونُ وَاحِدًا وَجَمْعًا، وَاحِدَهُ: نَهْيَةٌ؛ سُمِّيَ بِذَلِكَ لِأَنَّهُ يَنْهَى عَنِ الْقَبِيحِ. وَنَاهِيكَ بِفُلَانٍ: كَأَفِيكَ بِهِ.

وَيُؤْخَذُ عَمَّا تَقَدَّمَ أَنَّ جَمِيعَ اسْتِثْقَاقَاتِ كَلِمَةِ «نَهَى» تَفِيدُ الْمَنْعَ وَالْحَظَرَ. وَالنَّهْيُ فِي اصْطِلَاحِ الْفُقَهَاءِ وَالْأَصُولِيِّينَ: يَعْتَبِرُ النَّهْيُ قِسْمًا مِنْ أَقْسَامِ الْكَلَامِ؛ حَيْثُ إِنَّ الْكَلَامَ يُنْقَسِمُ إِلَى أَمْرٍ وَنَهْيٍ، وَخَيْرُ وَإِنْشَاءٍ، وَوَعْدٍ وَوَعِيدٍ، وَغَيْرِ ذَلِكَ؛ فَالنَّهْيُ أَخَذَ هَذِهِ الْأَقْسَامَ. وَاخْتَلَفَ الْعُلَمَاءُ فِي إِبْثَاتِ الْكَلَامِ النَّفْسِيِّ إِلَى طَائِفَتَيْنِ؛ فَطَائِفَةٌ أَثْبَتَتْ كَلَامَ النَّفْسِ، وَهِيَ الْأَشَاعِرَةُ، وَمِنْ لَفِّ لَفْظِهِمْ. وَالطَّائِفَةُ الثَّانِيَةُ نَفَتْ تَحْقِيقَ الْكَلَامِ النَّفْسِيِّ، وَهِيَ الْمُعْتَرِزَةُ، وَمِنْ وَاثِقِهِمْ. وَقَدْ نَحَتُ كُلُّ طَائِفَةٍ - مِنْ هَاتَيْنِ - فِي تَحْدِيدِ النَّهْيِ مَنْحَى خَاصًّا يَلِيزُ مِنْهَا إِبْثَاتُ الْكَلَامِ النَّفْسِيِّ، أَوْ نَفْيِهِ: فَالْأَشَاعِرَةُ الْمُتَّبِعُونَ لَهُ عَرَفُوهُ تَارَةً بِاعْتِبَارِ حَقِيقَتِهِ الْكَلَامِيَّةِ، وَعَرَفُوهُ أُخْرَى بِاللَّفْظِ الدَّالِّ عَلَى تِلْكَ الْحَقِيقَةِ:

(أ) مَذْهَبُ الْأَشَاعِرَةِ فِي تَعْرِيفِ النَّهْيِ بِاعْتِبَارِ حَقِيقَتِهِ الْكَلَامِيَّةِ:

الصَّحِيحُ - عِنْدَهُمْ - فِي تَعْرِيفِهِ عَلَى مَا اخْتَارَهُ ابْنُ الْحَاجِبِ أَنَّهُ: «إِقْتِضَاءُ كَفٍّ عَنْ فِعْلٍ عَلَى جِهَةِ الْاسْتِغْلَاءِ».

(ب) مَذْهَبُ الْأَشَاعِرَةِ فِي تَعْرِيفِ النَّهْيِ بِاعْتِبَارِ أَنَّهُ لَفْظٌ دَالٌّ عَلَى الْمَعْنَى النَّفْسِيَّةِ، وَهَذَا هُوَ -

منها في قسم الأوامر؛ والسبب: أن أكثر أحكام الأمر تثبت مقابلاتها في النهي؛ فلا حاجة إلى التكرار والإعادة.

= المناسب لغرض الأصوليين؛ لأنَّ بَحْثَهُمْ إِنَّمَا هُوَ عَنِ الْإِدْلَةِ اللفظية السمعية؛ من حيث يوصل العلم بأحوالها العارضة لها من عُمومٍ وَخُصُوصٍ، وإطلاقٍ وتقييدٍ وغیره إلى القُدْرَةِ على إثبات الأحكام الشرعية لأفعال المُكَلَّفِينَ، وَإِنْ كَانَ مرجع الأدلة السَّمْعِيَّةِ إلى الكلام النفسي.

وذهب القاضي أبو بكر الباقلاني، وإمام الحرمين، والإمام الغزالي إلى أنه: «القول المفتضي طاعة المنهي بترك المنهي عنه». وهذا ما احتاره جمهورُ الشافعية.

(ج) مذهبُ الكمال بن الهمام - وهو من الأحناف - في تعريفِ النهي اللفظي. قال الكمال ما مُخَصَّلُهُ: وهو المختار: مبنى تعريفِ النهي اللفظي الذي هو غَرَضُ الأصول، أن نطلب الكفَّ عن الفعل صيغةً تَخَصُّصُهُ، بمعنى أنها لا تستعمل في غيره على سبيل الحقيقة، وقد وقع في هذا خلافٌ، والصحيح أن له لَفْظًا يَخَصُّصُهُ. وحاصل تعريفِ النهي اللفظي: ذكر ما يميز صيغته عن غيرها من الصيغ، فسميت هذه الميزات حَدًّا. مذهبُ المعتزلة في تعريفِ النهي: بسبب أن المُعْتَزِلَةَ أنكرت الكلامَ النفسي لم يعرفوا النهي باعتبار المعنى القائم بالنفس، وأنه اقتضاء الكفَّ، أو طلبُ الكف؛ لأن هذا نوعٌ من الكلام النفسي، فعرفوه تارةً باعتبار أنه لَفْظٌ، وعرفوه أخرى باعتبار الإرادةِ المقرنة بالصيغة، ومرة ثالثة باعتبار أنه نفسُ الإرادة. وقد عرفه جمهورهم باعتبار أنه لَفْظٌ، فقالوا: «هو قولُ القائل لمن دونه: لا تفعل» أي: قول القائل لفظاً مَوْضُوعاً لطلبِ تركِ الفعلِ من الفاعل. وأما تعريفهم النهي باعتبار ما يقرن بالصيغة من الإرادة، فَقَدْ ذَهَبَتْ طائفة من معتزلة والبصرة إلى أن النهي صيغةٌ ولا تفعل، بإرادات ثلاث: إرادة وجودِ اللفظ، وإرادة دلالاتِهِ عَلَى النهي، وإرادة الإتيان؛ أي: تركِ المنهي للمنهى عنه. وأما تعريفهم النهي باعتبار أنه نفسُ الإرادة، فَقَدْ ذَهَبَ قَوْمٌ إلى أن النهي هو: إرادة تركِ الفعل. ينظر: البرهان لإمام الحرمين ٢٨٣/١، البحر المحيط للزركشي ٤٢٦/٢، الإحكام في أصول الأحكام للامدني ١٧٤/٢، سلاسل الذهب للزركشي ص ٢٠١، التمهيد للأسنوي ص ٢٩٠، نهاية السؤل له ٢٩٣/٢، زوائد الأصول له ص ٢٣٨، منهاج العقول للبدخشي ٦٧/٢، التحصيل من المحصول للأرموي ٢٦١/١، المنحول للغزالي ص ١٢٦، المستقصى له ٢٤/٢، حاشية البناني ٣٩٠/١، الإبهاج لابن السبكي ٦٦/٢، حاشية العطار على جمع الجوامع ٤٩٦/١، المعتمد لأبي الحسين ١٦٨/١، إحكام الفصول في أحكام الأصول للباحي ص ٢٢٨، الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم ٢٦٩/٣، تيسير التحرير لأمر بادشاه ٣٧٤/١، كشف الأسرار للنسفي ١٤٠/١، حاشية الفتازاني والشريف على مختصر المنهي ٩٥/٢، شرح التلويح على التوضيح لسعد الدين مسعود ابن عمر الفتازاني ١٤٩/١، حاشية نسمات الأسحار لابن عابدين ص ٦١، شرح المنازل لابن ملك ص ٤٤، الموافقات للشاطبي ١٤٤/٣، تقريب الوصول لابن حزم ص ٩٥، إرشاد الفحول للشوكاني ص ١٠٩، شرح الكوكب المنير للفتوح ص ٣٣٧.

قال إمام الحرمين في «البرهان»^(١): النهي من أقسام الكلام القائم بالنفس - وهو: اقتضاء الانكشاف عن المنهي عنه - بمثابة الأمر في اقتضاء المأمور به، والقول في صيغة النهي كالقول في صيغة الأمر. والواقفية على معتقدهم في الوقف، [إذا قال القائل: «لا تفعل»]؛ والرد عليهم ما سبق.

والمختار الحق: أن الصيغة المطلقة تقتضي جزم الاقتضاء في الانكشاف عن المنهي عنه. قال صاحب «التلخيص» في أصول الفقه: «اعلم: أن النهي مُشَارِكٌ للأمر في أكثر أحكامه؛ لأنه أمر بالكف؛ كما أن الأمر اقتضاء للإقدام، وما ذكرنا من أحكام الأوامر مُغْنٍ عن إعادتها، إلا أننا نذكر جملاً: فمن ذلك: أن حد النهي يقتضي حد الأمر، وله صيغة، وهي: «لا تفعل». والنهي بمجرده يفيد التحريم؛ ما لم يقم دليل على أنه للكرهية.

ومن شرط النهي: أن يكون الناهي أعلى من المنهي؛ كما قلنا في الأمر. وليس من شرط النهي كَرَاهِيَةُ المنهي [عنه]؛ كما أنه ليس من شرط الأمر إرادة المأمور به. والنهي عن الشيء أمر بضده؛ كما أن الأمر بالشيء نهي عن الضد [١٣٨/ب]. والنهي يُفَارِقُ الأمر في الدوام والتكرار، ولا يصح فيه القول بالفور والتراخي. هذا ما قاله صاحب «التلخيص» في كتاب «النهي». وقال في كتاب «الأوامر» بعد أن نقل مذاهب الناس في الأمر: «وعند جميعهم أن حكم الأمر في ذلك حكم النهي، إلا ما حكاه بعض أصحاب الشافعي عنه: أنه فرّق بين الأمر والنهي؛ فحمل الأمر على الندب، والنهي على التحريم». ومراده بهذا الكلام: أن المذاهب المنقولة في الأمر تأتي ومقابلاتها في النهي، إلا ما استثناه؛ وهو الذي نقله المصنف؛ يدل عليه قوله: «المذاهب في النهي هي المذاهب في الأمر».

قال ابن برهان: اعلم: أن مسائل النهي تنقسم إلى أقسام: منها ما مضى مثله في مسائل الأمر؛ كقولنا: «الأمر هل يقتضي الوجوب؟ وهل له صيغة؟» ومثل هذا جاء في النهي، والدليل هو ذلك الدليل، ولا حاجة إلى الإعادة. ومن جملة ذلك: ما هو متفق عليه؛ كما أن النهي: هل يقتضي التكرار والدوام؟ فاستغنينا بالإجماع عن ذكره، واحتجنا إلى ذكر ذلك في كتاب «الأوامر»؛ لأنه هناك مختلف فيه.

قال صاحب «الإحكام»^(٢): لما كان النهي مقابلاً للأمر، فكل ما قيل في هذا الأمر من المراتب والمختار على أصولنا، وأصول المعتزلة - فقد قيل مقابلته في [حد] النهي،

(١) ينظر البرهان (٢٨٣/١) (١٩٢).

(٢) ينظر الإحكام (١٧٤/٢).

وهل للنهي صيغة تخصه أم لا؟^(١) - فعلى ما سبق فى الأمر، وأن النهى - وإن تردد بين صيغته محاميل، وهى: التحريم، والكراهة، والتحقيق؛ كقوله تعالى: ﴿لَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ﴾

(١) للنهى صيغٌ متعددة نذكر منها:

(١) صيغة الفعل المضارع المقترن بـ «لا» الناهية؛ كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرُبُوا الزَّنا إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا﴾ [الإسراء: ٣٢]، وقوله سبحانه: ﴿وَلَا تَقْرُبُوا مَالَ الْيَتِيمِ﴾ [الإسراء: ٣٤]، وقوله عز من قائل: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ﴾ [البقرة: ١٨٨].

(٢) صيغة الأمر الدال على الكف؛ مثل قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾ [الجمعة: ٩]، وقوله سبحانه: ﴿فَاحْتَنِيُوا رِجْسَ مَنْ الْأَوْنَانِ وَاحْتَنِيُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾ [الحج: ٣٠].

(٣) استخدام مادة التحريم؛ كقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهْلٌ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ﴾ [المائدة: ٣]، وقوله سبحانه: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أَمْثَلُهُمْ وَبَنَاتُهُمْ﴾ [الآية: النساء: ٢٣].

(٤) استخدام لفظ النهى؛ كقوله تعالى: ﴿وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ...﴾ [الآية: النحل: ٩٠]، وقوله ﷺ: «إِنَّ اللَّهَ يَنْهَىكُمْ أَنْ تُحْلِفُوا بِآبَائِكُمْ».

(٥) استخدام صيغة نفى الحل؛ كقوله سبحانه: ﴿لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرِثُوا النِّسَاءَ كَرِهًا﴾ [النساء: ١٩]. وبعد، فقد اتفق العلماء على أن صيغة النهى: «لا تفعل» ترد لعدة معان، منها:

(١) التحريم؛ كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرُبُوا الزَّنا﴾ [الإسراء: ٣٢]، وقوله سبحانه: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ [الإسراء: ٣٣].

(٢) كراهة التحريم؛ كقوله ﷺ: «لَا يَبِيعُ بَعْضُكُمْ عَلَى بَيْعِ بَعْضٍ».

(٣) كراهة التنزيه؛ كقوله ﷺ: «لَا يُمَسِّكُنْ أَحَدُكُمْ ذِكْرَهُ بَيْنِي وَهُوَ يَتَوَلَّى».

(٤) التحقيق؛ كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَى مَا مَتَّعْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِنْهُمْ﴾ [طه: ١٣١].

(٥) بيان العقاب؛ كقوله عز وجل: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ غَافِلًا عَمَّا يَعْمَلُ الظَّالِمُونَ﴾ [إبراهيم: ٤٢].

(٦) الإرشاد؛ كقوله سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسْأَلُكُمْ﴾ [المائدة: ١٠١].

(٧) الدعاء؛ كقوله سبحانه: ﴿رَبَّنَا لَا تُرْغِ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا﴾ [آل عمران: ٨].

(٨) التهديد؛ كقول السيد لعبد: «لَا تَمْتَلِ أُنْرى».

(٩) التثبيس؛ كقوله سبحانه: ﴿لَا تَعْتَذِرُوا يَوْمَ﴾ [التحريم: ٧].

(١٠) الالتماس؛ كقول الصديق لصديقه: «لَا تُبْرِحْ مَكَانَكَ».

(١١) التسوية؛ كقوله تعالى: ﴿فَاصْبِرُوا أَوْ لَا تَصْبِرُوا﴾ [الطور: ١٦]. واتفقوا أيضًا على أن

الصيغة إذا استعملت فى غير الحرمة، والكراهة من الحامِل لا تكون حقيقة، فهى إذن محارَ، فيما عدا طلب الترك، واقتضائه، وإنما وقع الخلاف بينهم فى تحديد ما وضعت له هذه الصيغة على سبيل الحقيقة؛ أهو الحرمة أم الكراهة، أم كلاهما؟ فتكون مشتركة بينهما اشتراكًا لفظيًا؟ أم القدر المشترك بينهما، وهو طلب الترك مع الجزم أو عدمه؟ فتكون مشتركة بينهما اشتراكًا معنويًا، أم متوقف فيه لا يدرى أى المعنيين هو؟!.

[الحجر: ٨٨]، وبيان العاقبة؛ كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ غَافِلًا﴾ [إبراهيم: ٤٢]، والدعاء؛ كقولك: «لا تَكُنْ لَنَا إِلَى أَنْفُسِنَا»، واليأس؛ كقوله تعالى: ﴿لَا تَعْتَذِرُوا الْيَوْمَ﴾ [التحریم: ٧]؛ والإرشاد؛ كقوله تعالى: ﴿لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ﴾ [المائدة: ١٠١] - فهي حقيقة في طلب الترك واقتضائه، وبجاز فيما عداها، والخلاف في أكثر مسائله على وزان الخلاف في مقابلاتها من مسائل الأمر، ومأخذها [كمأخذها]. هذا ما نقله صاحب «الإحكام»، وتابعه ابن الحَاجِبِ.

وأما كون صيغ [١٣٩/أ] النهي مترددة بين مَحَامِلَ سبعة: فقد قال ابنُ الحَاجِبِ^(١): الكلام في صيغة النهي وإثباتها، والخلاف فيها في النفوذ والوقوف، وفي تناولها الحَظْرُ لا الكراهة، وبالعكس، أو مشتركة، أو موقوفة - كالكلام في صيغة الأمر، وينسحب حكمها على جميع الأزمان، وحكمها الفور لغة، وفي كون تقدم الوجوب عليها قرينة للحظر. نقل الأستاذ الإجماع، وتوقف الإمام. وإذ قد أحطت علماً بما نقلناه عن الأئمة في تمهيد قاعدة النهي - فاعلم: أن المذاهب المنقولة في الأمر ههنا وهي تسعة: حقيقة في الوجوب، حقيقة في الندب، مشترك بينهما، حقيقة في القدر المشترك بينهما، حقيقة في واحد معين من الندب أو الوجوب، بجاز في الآخر؛ ولا يعلم بعينه، حقيقة في الإباحة، مشترك بين استدعاء الفعل والتهديد؛ الذي هو استدعاء الترك [و] بين الإباحة، وبين اقتضاء الإيجاب، وبين اقتضاء الندب؛ فقد جعلها صاحب هذا المذهب حقيقة في الكل. نقل هذا الاختيار في الإباحة صاحب «المعتمد»^(٢) والتوقف في الأمر للندب، والنهي للتحريم؛ وهذا انفرد بنقله صاحب «التلخيص» قال: «حكي بعض أصحاب الشافعي عنه». وَنَقَلَ الْمُصَنَّفُ في كتاب «الأوامر» من المذاهب الخمسة: الوجوب، والندب، والاشتراك اللفظي بين الوجوب والندب، والاشتراك المعنوي^(٣) ونقل ههنا آخر، وهو: كون الصيغة مشتركة بين الخمسة، وهي: الإيجاب، والندب، والإباحة، والكراهة، والتحريم. فإذا حملنا قول المصنف: المذاهب في النهي هي المذاهب في الأمر على الخمسة - فمقابلاتها في النهي أن يقال: هو: حقيقة في التحريم، حقيقة في الكراهة، مشترك بينهما، حقيقة في القدر المشترك، حقيقة في واحد لا نعلمه بعينه؛ وهو الوقف. وأما نقل بقية المذاهب المنقولة في الأمر، أو النهي - فليس يوافق في تحقيقه نقلاً؛ فمن ظفر بصريح النقل، فذلك بنقل مقابلاتها إلى مسألة النهي.

(١) ينظر شرح المختصر (٩٥/٢).

(٢) ينظر المعتمد (١٨١/١).

(٣) في «أه: اللغوي».

وأما المختار فهو: أن ظاهر النهي [١٣٩/ب] التحريم.

والدليل عليه: قوله تعالى: ﴿وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَأَنْتَهُوا﴾ [الحشر: ٧]؛ أمر بالانتهاء عن النهي عنه، والأمر مقتضاه الوجوب.

فإن قيل: «لا نسلم أن الأمر للوجوب. سلمنا ذلك؛ ولكنه يدل على وجوب الحمل، وكلامنا في الوضع لا في الحمل. سلمنا ذلك؛ ولكن الدعوى عامة، والدليل خاص برسول الله ﷺ وذلك فاسد»:

قلنا: قد سبق الدليل على أن الأمر للوجوب.

وعن الثاني: أن الآية دلت على وجوب الانتهاء عما نهى الرسول ﷺ عنه؛ وذلك هو المدعى.

وعن الثالث: ما سبق غير مرة من بيان فساد هذا السؤال. واعلم: أن هذه قاعدة عظيمة؛ وهي أن ظاهر النهي التحريم، والاكتفاء بمثل هذا الدليل في مثل هذه القاعدة لا يخلو عن نظر؛ فليتأمل ذلك ثمة، والسؤال المتوسط أقوى من الجواب، والله تعالى أعلم.

قال المصنف - رحمه الله تعالى - : الْمَسْأَلَةُ الثَّانِيَّةُ:

المشهور: أَنَّ النَّهْيَ يُفِيدُ التَّكْرَارَ. وَمِنْهُمْ مَنْ أَبَاهُ، وَهُوَ الْمُخْتَارُ.

لَنَا: أَنَّ النَّهْيَ قَدْ يُرَادُّ مِنْهُ التَّكْرَارُ؛ وَهُوَ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ، وَقَدْ يُرَادُّ مِنْهُ الْمَرَّةُ الْوَاحِدَةُ؛ كَمَا يَقُولُ الطَّبِيبُ لِلْمَرِيضِ الَّذِي شَرِبَ الدَّوَاءَ: «لَا تَشْرَبِ الْمَاءَ، وَلَا تَأْكُلِ اللَّحْمَ»، أَيْ: فِي هَذِهِ السَّاعَةِ، وَيَقُولُ الْمُنْحَمُ: «لَا تَقْصِدْ، وَلَا تَخْرُجْ إِلَى الصَّخْرَاءِ»، أَيْ: فِي هَذَا الْيَوْمِ، وَيَقُولُ الْوَالِدُ لَوْلَدِهِ: «لَا تَلْعَبْ»، أَيْ: فِي هَذَا الْيَوْمِ، وَالْأَشْتِرَاكُ وَالْمَجَازُ خِلَافُ الْأَصْلِ؛ فَوَجِبَ جَعْلُ النَّهْيِ حَقِيقَةً فِي الْقَدْرِ الْمُشْتَرَكِ.

الثَّانِي: أَنَّهُ يَصِحُّ أَنْ يُقَالَ: «لَا تَأْكُلِ السَّمَكَ أَبَدًا»، وَأَنْ يُقَالَ: «لَا تَأْكُلِ اللَّحْمَ فِي هَذِهِ السَّاعَةِ، وَأَمَّا فِي السَّاعَةِ الْآخَرَى فَكُلْ»؛ وَالْأَوَّلُ لَيْسَ بِتَكَرَّرٍ، وَالثَّانِي لَيْسَ بِنَقْضٍ؛ فَتَبَيَّنَ أَنَّ النَّهْيَ لَا يُفِيدُ التَّكْرَارَ.

الشرح: أعلم - وفقك الله تعالى - أنا ننقل مختار أئمة الأصول في هذه المسألة؛ فنقول: قال الشيخ أبو إسحاق في شرحه «اللمع»^(١): قد دللنا على أن الأمر بالشيء

هل يقتضى التكرار؛ أو يفيد مرة واحدة؟ على وجهين. وأما النهى عن الشيء؛ فإنه يقتضى التكرار والدوام وجهًا واحدًا.

وقال القاضى عبد الوهَّاب صاحب «الملخص» فى «ملخصه» فى كتاب «الأوامر»: إنَّ من قال: الأمر يقتضى الفعل مرة واحدة سوى بين الأمر والنهى فى ذلك؛ ونسبه إلى القاضى منا.

وقال - أيضًا - فى كتاب «النواهى»: النهى يفارق الأمر فى الدوام والتكرار؛ فقد تحصلنا على نقله بخلاف فى المسألة.

وأما ابن برهان: فقد قال: «الإجماعُ منعقد؛ على أن النهى يقتضى التكرار»؛ وقد سبق نقلُ كلامه فى تمهيد الباب. قال عبد العزيز الكوفى فى مصنف له فى أصول الفقه: قال قوم: النهى يقتضى الانتهاء [١٤٠/أ] مرة واحدة؛ كالأمر، وعزاه بعضهم: إلى بعض الأشعرية.

وقال ابن عقيل الحنبلى - رحمه الله -: النهى يقتضى التكرار. وقال أبو بكر الباقلانى - رحمه الله -: لا يقتضيه. ونقل الخلاف فى المسألة صاحب «الإحكام»، وابن الحاجب، واختارا أن النهى يقتضى التكرار. واختيار المصنف مخالِفٌ لاختيار أكثر الأصحاب.

واحتجَّ المصنف: بوجهين، سبقَ تقرير أمثالهما فى «باب الأوامر»؛ فلا نعيدهما ههنا.

غير أن بعضَ الناس اعترض على الوجهين، ولم يتعرض للجواب، وقد وقع لنا الجوابُ عنهما؛ فلا بد من الاعتراض مع الجواب؛ فنقول: قال صاحب «التلخيص»: أقول: إن اختياره - ههنا - يناقض ما قرره أن الأمر هل يفيد التكرار؟ وذلك لأنه قال: النهى يفيد الانتهاء عن المنهى عنه أبدًا؛ حتى قال: يصحُّ أن يكون الأمر يقتضى المرة؛ فيقتضى أن يكون النهى مانعًا من الفعل أبدًا فى جميع الأزمان.

وأيضًا: فإنه قال فى مسألة: أن الأمر هل يفيد الفور، أم لا؟: النهى يفيد التكرار؛ فلا جرم: يوجب الفور، والأمر لا يفيد التكرار؛ فلا يفيد الفور؛ فحصل التناقض. ثم نقول: «قوله: النهى أطلق حيث أريد التكرار، والنهى أطلق حيث أريد عدم التكرار، فلو جعل مع ذلك حقيقة فى القدر المشترك؛ وهو المنع من الفعل من غير إشعار بالمرة أو بالتكرار - لاندفع الاشتراك والمجاز عن الصيغة؛ لأنها لما أطلقت مرة، وأريد بها التكرار، وأخرى، وأريد بها عدم التكرار - كان الاشتراك أو المجاز لازمًا؛ لأنه إن كان حقيقة

فيهما، لزم الاشتراك، وإن كان حقيقة في أحدهما، مجازاً في الآخر - لزم المجاز، بل يكثر^(١) الاشتراك إذا جعل حقيقة في القدر المشترك. فلا وجه لجعل الصيغة دافعاً للاشتراك والمجاز، وهما لا يندفعان.

والوجه الثاني ضعيف؛ لأن الأول توكيد قطعاً؛ لاحتمال استعمال الصيغة في غير الاستغراق، والثاني لا يكون نقضاً، لكن يكون استعمال اللفظ في معناه المجازي؛ وذلك غالب الوقوع مع القرينة.

ثم نقول: النهي عن الشيء يقتضي الامتناع عن المنهى عنه أبداً، إذا تجردت الصيغة عن القرائن؛ لأن هذا هو المتبادر إلى الذهن - أعني: أفهام أهل العرف - فإن السيد إذا نهى عبده عن فعل^(٢)، ثم بعد ذلك: فعل المنهى عنه في أى وقت كان - فإنه يعد مخالفاً، ويستحق الزجر، وأيضاً: لو كان يفيد مجرد الامتناع، ولا يشعر بال تكرار، ولا بالفور - لما قبح من العبد أن يأتي بالفعل المنهى عنه عقيب نهيه عنه؛ لأن الامتناع عنه بعد ذلك ممكن، وليس ذلك غير قبيح.

وأيضاً: لو كانت إفادة النهي متصورة على ما ذكره، لا يبقى حاجة إلى التلفظ بصيغة النهي؛ لأن الامتناع مرة أو مرتين أو أكثر - يقع ضرورياً؛ لأن الإنسان لا يمكنه أن يكون مستديماً للفعل [طول عمره]، بل لابد من أوقات الترك. بل يجب أن يقال: إن النهي إذا تجرد عن القرائن؛ فإنه يقتضي الامتناع عن إدخال تلك الماهية في الوجود؛ فلا يتأتى ذلك إلا بالامتناع عن جميع أفرادها، ولا يتأتى ذلك إلا باقتضاء الامتناع جميع الأزمان؛ فإن تخصص بوقت، فذلك للقرينة. هذا اعتراض صاحب «التلخيص»؛ وهو حسن. وقال بعضهم: يعارضه أمور: أحدها: أن المتبادر إلى الذهن من النهي التكرار، والمتبادر إلى الذهن علامة حقيقة.

وثانيها: أن النهي يعتمد المفاسد، والمفسدة مطلوبة الرفع دائماً؛ كمن قال: «لا تقرب السم»^(٣)؛ فإن السم إذا شرب في أى وقت كان، حصلت المفسدة، ومات الولد.

وثالثها: أن جعلها حقيقة في التكرار يستلزم مزيد حسن التجوز؛ لاستلزام التكرار أصل الترك من غير عكس [١٤١/أ]. هذا مجموع ما أورد على المصنف في هذا الموضوع. والجواب عنه: أن نقول: إن ما ذكره في مسألة الأمر على الفور، ومسألة الأمر

(١) في «أ»: يكون.

(٢) في «أ»: عن قول.

(٣) في «ب»: خشية السم.

يقتضى التكرار - بناء على المشهور، وليس ذلك على ما هو اختياره ومذهبه، ويجرى ذلك مجرى الإلزام للخصم المعتقد ذلك؛ فلا تناقض.

وأما قوله: «لا يندفع الاشتراك والجاز يجعل الصيغة حقيقة في القدر المشترك، بل هما لازمان أيضاً على قوله: إنه حقيقة في القدر المشترك»:

قلنا: لا نسلم أنهما لا يندفعان إذا جعلناه حقيقة في القدر المشترك، وبيان الاندفاع بتحرير الدليل؛ فنقول: لو جعلنا الصيغة حقيقة في القدر المشترك - لا يكون الاشتراك والجاز لازمين في جميع استعمال هذه الصور، ولا كذلك إذا لم نجعله حقيقة في القدر المشترك.

وبياننا: أنا لو جعلناه حقيقة في القدر المشترك، كان اللفظ متواطئاً؛ فأمكن أن يكون استعماله في بعض موارد التكرار وحده، لا بإزاء كل واحدٍ من الخصوصيات، بل بإزاء القدر المشترك الموجود في كل واحدة من الصورتين؛ فلا يكون استعماله في هذين الموردين إلا حقيقة جزماً، ولا^(١) كذلك إذا لم نجعله حقيقة في القدر المشترك؛ فإنه يلزم أن يكون استعماله أبداً في هذين الموردين: إما حقيقة فيهما؛ فيلزم الاشتراك، أو مجازاً فيهما؛ فيلزم الجاز، أو حقيقة في أحدهما دون الآخر، ولا سبيل إلى الثالث؛ وهو: أن يكون استعماله في الموردين بإزاء القدر المشترك الموجود في كل واحد من الموردين. فاندفع لزوم الاشتراك والجاز؛ على ما حررناه.

أما ما أورده على الوجه الثاني: فمندفع أيضاً؛ لأن التأكيد والجاز خلاف الأصل.

وأما قوله: «التكرار متبادر إلى الذهن»:

قلنا: ليس ذلك على الإطلاق؛ بل قد يكون بعض أقسام النهي؛ كقول القائل: «لا تخالط زيداً» بأن يكون [١٤١/ب] ذلك على الإطلاق - فممنوع.

وأما قوله: «لو لم يقتض النهى التكرار، والفور - لما قبح من العبد ارتكاب النهى عنه عقيب النهى»:

قلنا: نعم؛ ولكن لا نسلم انتفاء اللازم.

أما قوله: «لو لم يقتض النهى التكرار - لما احتاج إلى التلفظ بالنهي؛ لأن استدانة الفعل على الدوام لا تمكن»:

قلنا: لا نُسَلِّمُ أنه لا يحتاج إلى التلَفُظِ بالنهاي؛ وهذا لأن استدامة الفعل - وإن تعذرت - إلا أن الامتناع لأجل النهي يفيد جَلْبَ الثواب؛ بخلاف الامتناع لأجل تعذر الاستدامة المذكورة، وأما ما ذكره بعد ذلك - فهو تمسك بمعارضة ذكرها المصنف، وأجاب عنها. فذلك هو الجواب. وأما ما ذكره بعضهم: فمندفع أيضاً؛ وذلك لأن الأول هو الذى أوردَهُ صاحب «التلخيص»، وقد أجَبْنَا عنه. وأما الثانى منه: فجوابه: أننا لا نُسَلِّمُ أن النهي يَدُلُّ على أن النهي [عنه] مفسدة دائماً؛ [ف] قد تكون مفسدة فى وقت دون وقت؛ ولهذا صح النسخ.

وأما الثالث: فإنما يلزم أن لو كان بينهما مُلَازِمَةٌ ذهنية، وذلك ممنوع. فاندفعت الإشكالات بأسرها، والله الموفق.

قال المصنف رحمه الله: اَحْتَجَّ الْمُخَالِفُ بِأُمُورٍ أَحَدُهَا: أَنَّ قَوْلَهُ: «لَا تَضْرِبْ» يَقْتَضِي امْتِنَاعَ الْمُكَلَّفِ مِنْ إِدْخَالِ مَاهِيَةِ الضَّرْبِ فِي الوجود، وَالامْتِنَاعُ مِنْ إِدْخَالِ هَذِهِ الْمَاهِيَةِ فِي الوجود؛ إِنَّمَا يَتَحَقَّقُ إِذَا امْتَنَعَ مِنْ إِدْخَالِ كُلِّ أَفْرَادِهَا فِي الوجود؛ إِذْ لَوْ أَدْخَلَ فَرْدًا مِنْ أَفْرَادِهَا فِي الوجود، وَذَلِكَ الْفَرْدُ مُشْتَمِلٌ عَلَى الْمَاهِيَةِ - فَحِينَئِذٍ يَكُونُ قَدْ أَدْخَلَ تِلْكَ الْمَاهِيَةَ فِي الوجود، وَذَلِكَ يُنَافِي قَوْلَنَا: «إِنَّهُ امْتَنَعَ مِنْ إِدْخَالِ تِلْكَ الْمَاهِيَةِ فِي الوجود».

وَتَأْنِيهَا: أَنَّ قَوْلَهُ: «لَا تَضْرِبْ»: يُعَدُّ - فِي عُرْفِ اللُّغَةِ - مُنَاقَضًا لِقَوْلِهِ: «اضْرِبْ»؛ لِأَنَّ تَمَامَ قَوْلِنَا: «اضْرِبْ» حَاصِلٌ فِي قَوْلِنَا: «لَا تَضْرِبْ» مَعَ زِيَادَةِ حَرْفِ النَّهْيِ؛ لَكِنَّ قَوْلَنَا: «اضْرِبْ» يُفِيدُ طَلَبَ الضَّرْبِ مَرَّةً وَاحِدَةً، فَلَوْ كَانَ قَوْلُنَا: «لَا تَضْرِبْ» يُفِيدُ الْإِنْتِهَاءَ أَيْضًا مَرَّةً وَاحِدَةً - لَمَا تَنَاقَضَا؛ لِأَنَّ النَّفْيَ وَالْإِثْبَاتَ فِي وَاقْتَيْنِ لَا يَتَنَاقِضَانِ، فَلَمَّا كَانَ مَفْهُومُ النَّهْيِ مُنَاقِضًا لِمَفْهُومِ الْأَمْرِ؛ وَجَبَ أَنْ يَتَسَاوَلَ النَّهْيُ كُلُّ الْأَوْقَاتِ؛ حَتَّى تَتَحَقَّقَ الْمُنَافَاةُ.

وَتَأْنِيهَا: أَنَّ قَوْلَهُ: «لَا تَضْرِبْ» لَا يَمْتَنِعُ حَمْلُهُ عَلَى التَّكْرَارِ، وَقَدْ دَلَّ الدَّلِيلُ عَلَى حَمْلِهِ عَلَى التَّكْرَارِ؛ فَوَجَبَ الْمَصِيرُ إِلَيْهِ:

إِنَّمَا قُلْنَا: «إِنَّهُ لَا يَمْتَنِعُ حَمْلُهُ عَلَى التَّكْرَارِ»؛ لِأَنَّ كَوْنَ الْإِنْسَانِ مُمْتَنِعًا عَنْ فِعْلِ النَّهْيِ عَنْهُ أَبَدًا - مُمَكِّنٌ، وَلَا عُسْرٌ فِيهِ. وَأَمَّا أَنَّ الدَّلِيلَ دَلَّ عَلَيْهِ؛ فَلَأَنَّهُ لَيْسَ فِي الصَّبْغَةِ دَلَالَةٌ عَلَى وَقْتٍ دُونَ وَقْتٍ؛ فَوَجَبَ الْحَمْلُ عَلَى الْكُلِّ؛ دَفْعًا لِلْإِجْمَالِ؛ بِخِلَافِ الْأَمْرِ؛ فَإِنَّهُ

يَمْتَنِعُ حَمْلُهُ عَلَى التَّكْرَارِ؛ لِإِفْضَائِهِ إِلَى الْمَشَقَّةِ.

وَالْجَوَابُ عَنِ الْأَوَّلِ: أَنَّهُ لَا نِزَاعَ فِى أَنَّ النَّهْيَ يَقْتَضِى امْتِنَاعَ الْمُكْلَفِ عَنِ إِدْخَالِ تِلْكَ الْمَاهِيَةِ فِى الْوُجُودِ؛ وَلَكِنَّ الْإِمْتِنَاعَ عَنِ إِدْخَالِ تِلْكَ الْمَاهِيَةِ فِى الْوُجُودِ - قَدَرٌ مُشْتَرِكٌ بَيْنَ الْإِمْتِنَاعِ عَنْهُ دَائِمًا، وَبَيْنَ الْإِمْتِنَاعِ عَنْهُ لَا دَائِمًا؛ كَمَا تَقَدَّمَ بَيَانُهُ.

وَاللَّفْظُ الدَّالُّ عَلَى الْقَدَرِ الْمُشْتَرِكِ - لَا دَلَالَةَ لَهُ عَلَى مَا بِهِ يَمْتَنَزُ كُلُّ وَاحِدٍ مِنَ الْقِسْمَيْنِ عَنِ الثَّانِي؛ فَإِذَنْ: لَا دَلَالَةَ فِى هَذَا اللَّفْظِ عَلَى الدَّوَامِ الْبَتَّةِ.

وَعَنِ الثَّانِي: أَنَّكَ إِنْ أَرَدْتَ بِقَوْلِكَ: «إِنَّ الْأَمْرَ وَالنَّهْيَ دَلَالَةٌ عَلَى مَفْهُومَيْنِ مُتَنَاقِضَيْنِ»: أَنَّ هَذَا يَدُلُّ عَلَى الْإِثْبَاتِ، وَذَلِكَ يَدُلُّ عَلَى النَّفْيِ -: فَهَذَا مُسَلَّمٌ؛ وَلَكِنَّ مُجَرَّدَ النَّفْيِ وَالْإِثْبَاتِ لَا يَتَنَاقِضَانِ، إِلَّا بِشَرْطِ اتِّحَادِ الْوَقْتِ؛ فَإِنَّ قَوْلَكَ: «زَيْدٌ قَائِمٌ، زَيْدٌ لَيْسَ بِقَائِمٍ» لَا يَتَنَاقِضَانِ؛ لِأَنَّهُ مَتَى صَدَقَ الْإِثْبَاتُ فِى وَقْتٍ وَاحِدٍ فَقَدْ صَدَقَ الْإِثْبَاتُ، وَمَتَى صَدَقَ النَّفْيُ فِى وَقْتٍ آخَرَ فَقَدْ صَدَقَ النَّفْيُ.

وَمَعْلُومٌ: أَنَّ الْإِثْبَاتَ فِى وَقْتٍ لَا يُنَافِى النَّفْيَ فِى وَقْتٍ آخَرَ؛ فَمُطْلَقُ الْإِثْبَاتِ وَالنَّفْيِ وَجِبَ الْأَيُّ تَتَنَاقِضَانِ الْبَتَّةَ.

وَعَنِ الثَّالِثِ: أَنَّ النَّهْيَ لَا دَلَالَةَ فِيهِ إِلَّا عَلَى مُسَمًى الْإِمْتِنَاعِ، فَحَيْثُ تَحَقَّقَ هَذَا الْمُسَمًى -: فَقَدْ وَقَعَ الْخُرُوجُ عَنْ عَهْدِهِ التَّكْلِيفِ.

الشرح: اعلم: أن هذه الأمور ظاهرة غنية عن الشرح، وقد تكرر ذكرها فيما سبق من المباحث؛ فلا حاجة إلى الإعادة؛ إلا أنه لا بد من التنبيه على أمرين^(١): أحدهما: أن قوله: «لا تضرب» نقيض لقولنا: «اضرب»؛ لأن تمام قولنا: «اضرب» موجود فى قولنا: «لا تضرب» مع زيادة حرف النهى، وليس المراد بقوله: «تمام قولنا: «اضرب» موجود فى قولنا: «لا تضرب» إلا الحروف الأصلية، وهى: الضاد والراء والباء لا غير. واعلم: أن كلمة «لا» فى قوله: «لا تضرب» للنهى، وهكذا وجدته فى بعض النسخ، وأما أنها للنفى فلا.

وأما الوجه الثالث من المعارضة: فهو دليل [١٤٢/أ] على وجوب الحمل لا على الوضع. وأما الأجوبة: فواضحة، وتوجيه الجواب عن الوجه الثالث: منع الإجمال لو لم يحمل على التكرار؛ لدلالة اللفظ على القدر المشترك بين الامتناعين؛ فلا إجمال، والله أعلم بالصواب.

قال المصنف رحمه الله: تَبَيَّنَ إِنَّ قُلْنَا: إِنَّ النَّهْيَ يُفِيدُ التَّكْرَارَ فَهُوَ يُفِيدُ الْفَوْرَ؛ لَا مَحَالَةَ؛ وَإِلَّا فَلَا.

الشرح: قال - رضى الله عنه - : اعلم - وفقك الله تعالى - أنا ننقل الكلام فى نقل أقاويل العلماء فى هذه المسألة؛ فنقول: قال الشيخ أبو إسحاق الشيرازى: النهى يقتضى الكفَّ على الفور.

وقال صاحب «المعتمد»: مطلق الأمر لا يقتضى التأييد، ومطلق النهى يقتضى ذلك؛ ولهذا صَحَّ النظر فى الأمر؛ على أنه يقتضى التعجيل، ولم يصح ذلك فى النهى. وقال فيه صاحب «الملخص»: النهى يفارق الأمر فى باب الدوام؛ وكذلك لا يصح فيه القول بالفور والتراخى.

وقال ابن عقيل: النهى عندنا يقتضى الفور؛ خلافاً لأبى بكر الباقلانى.

وقال ابن الحاجب: حكم النهى الفور لغة. وقال المصنف: إن قلنا: النهى يقتضى التكرار، فهو يقتضى الفور، وإن قلنا: لا يقتضى التكرار، فلا يقتضى الفور. واعلم: أن هذا البناء ليس بواضح؛ وقد منعه صاحب «التلخيص». أما بناء الفور على وجوب التكرار - فظاهر، وأما بناء عَدَمِ الْفَوْرِ على عدم اقتضائه التكرار - فليس بواضح؛ وهذا الجواز ألا يقتضى التكرار، ويقتضى الفور.

قال المصنف - رحمه الله - : الْمَسْأَلَةُ الثَّالِثَةُ:

الشَّيْءُ الْوَاحِدُ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ مَأْمُورًا بِهِ مِنْهُيًّا عَنْهُ مَعًا.

وَالْفُقَهَاءُ قَالُوا: يَجُوزُ ذَلِكَ؛ إِذَا كَانَ لِلشَّيْءِ رَجْهَانِ.

لَنَا أَنَّ الْمَأْمُورَ بِهِ هُوَ: الَّذِي طُلِبَ تَحْصِيلُهُ مِنَ الْمُكَلَّفِ، وَأَقْلَ مَرَاتِبِهِ: رَفْعُ الْحَرَجِ عَنِ الْفِعْلِ، وَالنَّهْيُ عَنْهُ هُوَ: الَّذِي لَمْ يُرْفَعْ الْحَرَجُ عَنْ فِعْلِهِ؛ فَالْجَمْعُ بَيْنَهُمَا مُمْتَنِعٌ؛ إِلَّا عَلَى الْقَوْلِ بِتَكْلِيفِ مَا لَا يُطَاقُ.

فَإِنْ قِيلَ: هَذَا الْإِمْتِنَاعُ إِنَّمَا يَتَحَقَّقُ فِي الشَّيْءِ الْوَاحِدِ، مِنَ الْوَجْهِ الْوَاحِدِ:

أَمَّا الشَّيْءُ ذُو الْوَجْهَيْنِ ، فَلَمْ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ مَأْمُورًا بِهِ؛ نَظَرًا إِلَى أَحَدِ وَجْهَيْهِ مِنْهُيًّا عَنْهُ؛ نَظَرًا إِلَى الْوَجْهِ الْآخَرِ ؟! وَهَذَا كَالصَّلَاةِ فِي الدَّارِ الْمَغْصُوبَةِ؛ فَإِنَّ لَهَا جِهَتَيْنِ: كَوْنُهَا صَلَاةً، وَكَوْنُهَا غَضَبًا، وَالْغَضَبُ مَعْقُولٌ دُونَ الصَّلَاةِ، وَبِالْعَكْسِ؛ فَلَا جَرَمَ: صَحَّ

تَعْلُقُ الْأَمْرَ بِهَا؛ مِنْ حَيْثُ إِنَّهَا صَلَاةٌ وَتَعْلُقُ النَّهْيَ بِهَا؛ مِنْ حَيْثُ إِنَّهَا غَضَبٌ؛ لِأَنَّ السَّيِّدَ، لَوْ قَالَ لِعَبْدِهِ: «حِطْ هَذَا الثُّوبَ»، وَلَا تَدْخُلْ هَذِهِ الدَّارَ فَإِذَا خَاطَ الثُّوبَ، وَدَخَلَ الدَّارَ - حَسَنٌ مِنَ السَّيِّدِ أَنْ يَضْرِبَهُ وَيُكْرِمَهُ، وَيَقُولُ: أَطَاعَ فِي أَحَدِهِمَا، وَعَصَى فِي الْآخَرِ، فَكَذَا مَا نَحْنُ فِيهِ؛ فَإِنَّ هَذِهِ الصَّلَاةَ، وَإِنْ كَانَتْ فِعْلًا وَاحِدًا وَلَكِنَّهَا تَصَمَّتْ تَحْصِيلَ أَمْرَيْنِ: أَحَدُهُمَا مَطْلُوبٌ، وَالْآخَرُ مِنْهَى عَنْهُ.

سَلَّمْنَا أَنَّ مَا ذَكَرْتَهُ يُدْلُّ عَلَى قَوْلِكَ؛ لَكِنَّهُ مُعَارَضٌ بِوَجْهِ آخَرَ، وَهُوَ: أَنَّ الصَّلَاةَ - فِي الدَّارِ الْمَغْصُوبَةِ - صَلَاةٌ، وَالصَّلَاةُ مَأْمُورٌ بِهَا؛ فَالصَّلَاةُ فِي الدَّارِ الْمَغْصُوبَةِ مَأْمُورٌ بِهَا؛ وَإِنَّمَا قُلْنَا: «إِنَّ الصَّلَاةَ - فِي الدَّارِ الْمَغْصُوبَةِ - صَلَاةٌ؛ لِأَنَّ الصَّلَاةَ - فِي الدَّارِ الْمَغْصُوبَةِ - صَلَاةٌ مُكْنِيَّةٌ، وَالصَّلَاةُ الْمُكْنِيَّةُ صَلَاةٌ مَعَ كَيْفِيَّةٍ؛ فَيَكُونُ مُسَمًّى الصَّلَاةَ حَاصِلًا.

وَإِنَّمَا قُلْنَا: «إِنَّ الصَّلَاةَ مَأْمُورٌ بِهَا؛ لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ [البقرة: ٤٣] - ٨٣ - ١١٠].

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى: أنا ننقل كلام الأئمة ومختارهم في هذه المسألة؛ فنقول:

قال إمام الحرمين في «البرهان»^(١): الذي صار إليه جماهير الفقهاء: أن الصلاة في الدَّارِ الْمَغْصُوبَةِ^(٢) مجزئة صحيحة.

(١) ينظر البرهان (١/٢٨٤).

(٢) والضابط الذي يعم ذلك هو: أن يأمر الشارع بشيء، أو يأذن فيه على الإطلاق، ثم ينهى عن أمر آخر مقارن له يمكن الانقياد، أو ينهى عن نفس المأمور به، ويقوم الدليل على أن النهي لمقارن له يمكن الانقياد، وذلك فيه ثلاثة مذاهب: الأول: أن هذه الصلاة لا تجوز، ولا يسقط الطلب بها، ولا عندها، بل هي محرمة. صرح بهذا الجبائي وابنه، والإمام أحمد، وأهل الظاهر، والزيدي، وقيل: إنه رواية عن مالك.

الثاني - ويُعزى للقاضي أبي بكر -: وهو يوافق القول الأول في عدم صحتها، وعدم سقوط الطلب بها، ويخالفه بأن الطلب يسقط عندها وإن لم تكن صحيحة.

الثالث: وهو لجمهور العلماء من الحنفية، والشافعية، والمالكية، وغيرهم، وهو صحة هذه الصلاة، وسقوط الطلب، وصحة توجه الأمر، والنهي معاً إليها باعتبار الجهتين، فهذا الفعل الذي قد أنسى به المصلّي في أرض الغير، بغير إذنه مأمور به باعتبار كونه صلاة يتقرب بها إلى الله تعالى، ومنهى عنه من جهة كونه غصباً ومكناً في أرض الغير بغير إذنه.

وذهب أبو هاشم، وأتباعه: إلى أنها فاسدة [١٤٢/ب] غير مجزئة، والأمر بالصلاة مستمر على من أتى بصورة الصلاة في الدار المغصوبة، وعزى ذلك إلى طوائف من سلف الفقهاء. وقيل: إنه رواية عن مالك، رحمه الله.

قال القاضي أبو بكر: ليست الصلاة المقامة في الدار المغصوبة طاعة، ولكن الأمر بالصلاة يرتفع بها، وينقطع. واختار إمام الحرمين صحتها، وكذلك الغزالي - رحمهما الله - واختار أيضًا أن المسألة قطعية لا اجتهادية، وأن المصيب فيها واحد.

وقال: ذهب أحمد بن حنبل - رحمه الله - إلى بطلان هذه الصلاة، وبطلان كل عقد منهي عنه؛ حتى البيع وقت النداء يوم الجمعة. ثم قال: الإجماع حجة عليه، فإن أنكره، فيلزمه ما هو أظهر منه، وهو: أنه لا تحمل امرأة زوجها في ذمته دانت ظلم، بل ولا يصح بيعه وصلاته^(١) وتصرفاته، وأنه لا يحصل التحليل بوطء من هذا حاله؛ لأنه عصى بترك رد المظلمة، ولم يتركها إلا بتزويجه وبيعه وصلاته وجميع تصرفاته، ويؤدى ذلك إلى تحريم أكثر النساء، وتفويت أكثر الأملاك؛ وذلك خرق للإجماع قطعاً؛ وذلك مما لا سبيل إليه. وقال صاحب «المعتمد»^(٢) في شرحه «العمدة»: ذهب جمهور الفقهاء: إلى إن الصلاة في الدار المغصوبة صحيحة مجزئة؛ [مسقط للفرس]؛ وإليه ذهب أبو إسحاق النظام. وقال الشيخان وأبو هاشم وأهل الظاهر والزيدية: إنها غير مجزئة، ويجب إعادتها.

وقال ابن برهان في «الأوسط»: الذى عليه كافة العلماء: أن الصلاة في الدار المغصوبة صحيحة، ويسقط الوجوب بها.

ونقل عن أبي هاشم الجبائي، وداود، وأهل الظاهر، وعن أحمد بن حنبل في رواية: أنها صحيحة^(٣)، ويسقط بها الوجوب.

ونقل عن القاضي: أنها معصية، ويسقط الفرض عندها لا بها. ومثلها: الخلاف في الثوب المغصوب، والمال المغصوب، والإناء المغصوب إذا تطهر منه؛ وكذلك الزكاة إذا كانت بمكيال مغصوب، أو ميزان مغصوب، أو حج على جمل مغصوب، أو صلى وعليه ديون بمأطل [١٤٣/أ] بها^(٤) وقيل: الخلاف في الثوب من الحرير. وقيل: الإجماع

(١) في ب: ووكالاته.

(٢) ينظر المعتمد (١٨١/١).

(٣) في أ: لا تصح.

(٤) ينظر البرهان (٢٨٦/١).

فى صلاة الجمعة فى البيعة المغصوبة - على صحتها، ثم نقل الخلاف فيها عن بعضهم.

قال صاحب «الإحكام»^(١): ذهب الجبائى، وابنه، وأحمد بن حنبل، وأهل الظاهر، والزيدية، وقيل: هو رواية عن مالك: إلى أن الصلاة فى الدار المغصوبة غير صحيحة، ولا يسقط بها الفرض ولا عندها، ولا هى واجبة، ووافقهم القاضى أبو بكر، إلا فى سقوط الفرض عندها لا بها. ثم قال: والحق فى ذلك: ما قاله الأصحاب. ووافقه ابن الحاجب، وزاد؛ فقال: «وذهب أكثر المتكلمين، والجبائى، وأحمد: إلى أنها لا تصح، ولا يسقط بها الفرض». واختار المصنف: عدم صحتها، ووافقه ممن اختصر «المختصر»: صاحب «الحاصل» دون صاحب «التنقيح»، وأما صاحب «التنقيحات» فقد اختار عدم الصحة، وقال: «ذهب القاضى والمتكلمون كلهم إلى أنها غير صحيحة»؛ ونقله عن كل المتكلمين سهو منه، أو جهل بمذاهبهم. هذا هو الكلام فى نقل أقاويل علماء الأصول، ومختارهم فى المسألة، بقى الكلام فى شرح المتن؛ فلنقدم عليه مقدمات.

الأولى: اعلم بأن الواحد مقول على أمور:

أحدها: الجنس الواحد الصّادق على أنواع مختلفة، يقال له: الواحد بالجنس؛ كالحيوان، والجسم النامى.

وثانيها: النوع الواحد؛ كالإنسان، والفرس، وغيرهما، يقال له: الواحد بالنوع.

وثالثها: الصنف الواحد؛ كالهندي، والرومى، يقال له: الواحد بالصنف.

ورابعها: الشخص من الصنف، يقال له: الواحد بالشخص؛ كزيد، وعمر.

وإذا عرفت ذلك، فاعلم: أن الجنس الواحد يختلف حكمه؛ وذلك بسبب اختلاف أنواعه، ويكفى فى ذلك مقارنة الواحد بالجنس لفصول مختلفة، وكذا الواحد بالنوع يختلف حكمه بسبب اختلاف أصنافه، ويكفى فى ذلك الاختلاف عما يتميز به صنف عن [١٤٣/ب] صنف.

وبالجُمْلَة: يصدق على بعض الأنواع ما يكذب على البعض؛ وكذلك يصدق على بعض الأصناف ما يكذب على الآخر؛ فيجوز أن يكون الواحد بالجنس مأموراً به، منهياً عنه، ويعود ذلك إلى أنواعه، وكذلك الواحد بالنوع، ويعود ذلك إلى أصنافه؛ بمعنى أنه يكون بعض أصنافه مأموراً به، وبعض أصنافه منهياً عنه.

وأما الواحد بالشخص: فيستحيل أن يكون مأموراً به منهياً عنه فى حالة واحدة؛ وذلك معلوم بالضرورة.

(١) ينظر الإحكام (١٠٧/١).

الكاشف عن المحصول

الثانية: اعلم: أن الواجب ظهراً هو فرد من نوع، لا بخصوص ذلك الفرد، بل لوجود النوع الواجب في ضمن الفرد. والدليل عليه: أن كل فرد من أفراد الموجبة ظهراً الواقع في نفس الظهر إنما يتشخص بعوارض مخصوصة؛ كزمان مخصوص، ومكان مخصوص، وفاعل مخصوص، ولا توجد تلك العوارض المخصوصة في غير ذلك الفرد، مع اشتراك الجميع في كونها صلاة ظهراً واجبة واقعة في الوقت المسمى ظهراً؛ فإذن: لا يدخل في مفهوم الواجب ظهراً خصوص مكان أصلاً.

الثالثة: إن عرض عام بالنوع قد يكون لازماً لفرد من النوع، وكذلك لازم صنف يكون عرضاً عاماً بالنوع: مثال الأول: سواد الشخص الواحد الذي ما فارقه من أول عمره إلى آخره. مثال الثاني: سواد الحبشي؛ فإنه لازم له؛ وهو عرض عام للنوع.

وإذا عرفت هذه المقدمات، فاعلم: أن الواحد بالنوع يجوز أن يكون بعض أفراده مأموراً به، وبعض أفراده منهيّاً عنه؛ كالسجود لله - تعالى - والسجود للصنم؛ خلافاً لبعض المعتزلة. والدليل عليه: المقدمة الأولى من المقدمات. وأما الواحد بالشخص، فهي مسألة «المحصول».

فقال: الشيء الواحد - أي: بالشخص - لا يجوز أن يكون مأموراً به، منهيّاً عنه معاً.

والفقههاء قالوا: بجوازه، إذا كان للشيء الواحد وجهان.

فالحاصل: أن الواحد بالشخص إذا كان ذا وجه واحد، فليس ذلك [١٤٤/أ] بمختلف فيه؛ فإنه لا يجوز التكليف بالأمر والنهي به، إلا على القول بتكليف ما لا يطأق. وأما إذا كان الشيء الواحد له وجهان؛ كالصلاة في الدار المغصوبة؛ فإنه مأمور بها من حيث هي صلاة، منهي عنها من حيث هي غصب؛ فهذه الصورة تختلف الفقهاء والأصوليون فيها على ما نقلناه، فأطلق المصنف الكلام أولاً؛ فقال: «الشيء الواحد لا يكون مأموراً به منهيّاً عنه، وإلا يلزم التكليف بالمحال؛ ووجهه ظاهر، ثم قال مورداً على السؤال نفسه:

فإن قيل: «لا نسلم امتناع ذلك على الإطلاق؛ بل إنما يلزم ذلك في الفعل، إذا كان واحداً من جميع الوجوه.

وأما إذا كان الفعل له وجهان فيجوز تعلق الأمر بأحد الوجهين، وتعلق النهي بالوجه الآخر؛ وهذا كالصلاة في الدار المغصوبة؛ فإنها مأمور بها من حيث هي صلاة،

منهى عنها من حيث هى غضب، ولا استحالة فيه، وإنما الاستحالة فى الفعل الواحد من جميع الوجوه؛ فإنه يستحيل تعلق الأمر والنهى به، وصار ما نحن فيه كما إذا أمر عبده بخياطة الثوب، وعدم دخوله الدار؛ فخاط الثوب، ودخل الدار؛ فله أن يشبه ويشكره على الأول، ويعاقبه ويذمه على الثانى. ثم نقول: معارض بوجه واحد؛ وهو أنه أتى بالصلاة المأمور بها؛ فوجب أن يخرج عن العهد، أميا أنه أتى بالصلاة المأمور بها وذلك لأنه أتى بالصلاة ظهرًا مثلاً فى الدار المغصوبة؛ لأننا نفرض الكلام فى ذلك، والآتى بالصلاة فى الدار المغصوبة آتٍ بالصلاة؛ ضرورة استلزام المقيد المطلق، والماتى به مأمور به؛ لقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ [البقرة: ٤٣].

وجه الاستدلال: أن لفظ الصلاة مفرد مُحَلَّى بالألف واللام؛ وهو للعموم؛ على ما سبق؛ فيلزم أن يكون مأمورًا بها؛ لكونها فردًا من أفراد المأمور به؛ فيكون واجبًا؛ فثبت أنه آتٍ بالمأمور به، والإتيان [١٤٤/ب] بالمأمور به موجب للخروج عن عهدة المأمور به.

قال المصنف رحمه الله: وَالْجَوَابُ: أَنَّ الَّذِي نَدَّعِيهِ فِي هَذَا الْمَقَامِ: أَنَّ الْأَمْرَ بِالشَّيْءِ الْوَاحِدِ، وَالنَّهْيَ عَنْهُ مِنْ جِهَةٍ وَاحِدَةٍ - يُوجِبُ التَّكْلِيفَ بِالْمَحَالِ.

ثُمَّ إِنْ جَوَّزْنَا التَّكْلِيفَ بِالْمَحَالِ جَوَّزْنَا الْأَمْرَ بِالشَّيْءِ الْوَاحِدِ وَالنَّهْيَ عَنْهُ مِنْ جِهَةٍ وَاحِدَةٍ وَإِنْ لَمْ نُجَوِّزْ ذَلِكَ لَمْ نُجَوِّزْ هَذَا أَيْضًا.

فَلْيَبَيِّنْ مَا ادَّعَيْنَاهُ؛ فنقول: مُتَعَلِّقُ الْأَمْرِ: إِمَّا أَنْ يَكُونَ عَيْنُ مُتَعَلِّقِ النَّهْيِ، أَوْ غَيْرُهُ:

فَإِنْ كَانَ الْأَوَّلُ: كَانَ الشَّيْءُ الْوَاحِدُ مَأْمُورًا بِهِ، مَنُهِيًا عَنْهُ مَعًا؛ وَذَلِكَ عَيْنُ التَّكْلِيفِ بِمَا لَا يُطَاقُ؛ وَالْحَصْنُ لَا يَجْعَلُ هَذَا النُّوعَ مِنَ التَّكْلِيفِ مِنْ بَابِ تَكْلِيفٍ مَا لَا يُطَاقُ.

وَإِنْ كَانَ الثَّانِي: فَالْوَجْهَانِ: إِمَّا أَنْ يَتَلَازَمَا، وَإِمَّا أَلَّا يَتَلَازَمَا.

فَإِنْ تَلَازَمَا : كَانَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِنْ ضَرُورَاتِ الْآخَرِ، وَالْأَمْرُ بِالشَّيْءِ أَمْرٌ بِمَا هُوَ مِنْ ضَرُورَاتِهِ؛ وَإِلَّا وَقَعَ التَّكْلِيفُ بِمَا لَا يُطَاقُ وَإِذَا كَانَ الْمُنْهَى مِنْ ضَرُورَاتِ الْمَأْمُورِ كَانَ مَأْمُورًا؛ فَيَعُودُ إِلَى مَا ذَكَرْنَا: مِنْ أَنَّهُ يَلْزَمُ كَوْنُ الشَّيْءِ الْوَاحِدِ مَأْمُورًا بِهِ وَمَنْهِيًا مَعًا.

وَإِنْ لَمْ يَتَلَازَمَا : كَانَ الْأَمْرُ وَالنَّهْيُ مُتَعَلِّقَيْنِ بِشَيْئَيْنِ لَا يَلَازِمُ أَحَدُهُمَا صَاحِبَهُ؛ وَذَلِكَ جَائِزٌ؛ إِلَّا أَنَّهُ يَكُونُ غَيْرَ هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ الَّتِي نَحْنُ فِيهَا.

فَإِنْ قُلْتُ: «هُمَا شَيْئَانِ يَجُوزُ انْفِكَاكُ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا عَنِ الْآخَرِ فِي الْجُمْلَةِ؛ إِلَّا

أَنْهُمَا فِي هَذِهِ الصُّورَةِ الْخَاصَّةِ صَارَا مُتَلَازِمَيْنِ:

قُلْتُ: فَفِي هَذِهِ الصُّورَةِ الْخَاصَّةِ: الْمُنْهَى عَنْهُ يَكُونُ مِنْ لَوَازِمِ الْمَأْمُورِ بِهِ، وَمَا يَكُونُ مِنْ لَوَازِمِ الْمَأْمُورِ بِهِ يَكُونُ مَأْمُورًا بِهِ؛ فَيَلْزَمُ أَنْ يَصِيرَ الْمُنْهَى عَنْهُ فِي هَذِهِ الصُّورَةِ - مَأْمُورًا بِهِ؛ وَذَلِكَ مُحَالٌ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أنه يدعى أن الفعل الواحد بالشخص لا يكون مأمورًا به، منهيًا عنه؛ سواء كان للفعل وَجَّةٌ وَاحِدٌ، أَوْ كَانَ لَهُ وَجْهَانِ؛ وَذَلِكَ تَفْرِيعٌ عَلَى الْقَوْلِ بِطُلَانِ الْقَوْلِ بِالتَّكْلِيفِ بِالْمُحَالِ؛ فَإِنْ جُوزْنَا التَّكْلِيفَ بِالْمُحَالِ، كَانَ مَا ذَكَرْنَا جَائِزًا؛ وَإِلَّا فَلَا. وَإِذَا تَلَخَّصَ الْمَدْعَى، فَقَوْلُ: مُتَعَلِّقُ الْأَمْرِ: إِمَّا أَنْ يَكُونَ عَيْنَ مُتَعَلِّقِ النِّهْيِ، أَوْ غَيْرِهِ: فَإِنْ كَانَ عَيْنَهُ: فَلَا يَكُونُ الشَّيْءُ الْوَاحِدَ مَأْمُورًا بِهِ، مِنْهُيًّا عَنْهُ؛ وَذَلِكَ لِأَنَّهُ يَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ الشَّيْءُ الْوَاحِدَ مِنَ الْوَجْهِ الْوَاحِدِ مَأْمُورًا بِهِ مِنْهُيًّا عَنْهُ؛ لِأَنَّا نَتَكَلَّمُ فِي هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ عَلَى تَقْدِيرِ إِجْمَاعِ الْمُتَعَلِّقِ؛ وَهُوَ مُحَالٌ إِلَّا إِذَا جُوزْنَا التَّكْلِيفَ بِالْمُحَالِ وَهُوَ الْمَدْعَى.

أما إذا كان متعلق الأمر غير متعلق النهي: فللشئ الواحد وجهان حيثئذ، ومتعلق الأمر أحد وجهيه، ومتعلق النهي الوجه الآخر؛ فالوجهان: إِمَّا أَنْ يَكُونَا مُتَلَازِمَيْنِ، أَوْ لَا يَكُونَا مُتَلَازِمَيْنِ: فَإِنْ كَانَا مُتَلَازِمَيْنِ - بِمَعْنَى: أَنْ كُلَّ وَاحِدٍ مِنَ الْوَجْهَيْنِ لَازِمٌ لِلْآخَرِ - فَيَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ الْوَجْهُ مَأْمُورًا بِهِ، مِنْهُيًّا عَنْهُ؛ وَذَلِكَ مُحَالٌ.

بيانه: أَنَا نَتَكَلَّمُ عَلَى تَقْدِيرِ تَلَازُمِ الْوَجْهَيْنِ؛ فَالْأَمْرُ بِأَحَدِ الْوَجْهَيْنِ يَسْتَلْزِمُ الْأَمْرَ بِالْآخَرِ؛ ضَرُورَةً تَلَازُمَهُمَا، وَاسْتِحَالَةَ إِدْخَالِ أَحَدِ الْمُتَلَازِمَيْنِ فِي الْوُجُودِ دُونَ الْآخَرِ. بَيَانُ ذَلِكَ: أَنَّ الْأَمْرَ بِإِدْخَالِ الْمَلْزُومِ فِي الْوُجُودِ - أَمْرٌ بِإِدْخَالِ لَازِمِهِ فِي الْوُجُودِ؛ لِأَنَّهُ إِذَا أَمَرَ بِالْمَلْزُومِ، فَالْإِلَازِمُ: إِمَّا أَنْ يَكُونَ مَأْمُورًا بِهِ، أَوْ مِنْهُيًّا عَنْهُ، أَوْ مَبَاحًا؛ وَلَا جَائِزَ أَنْ يَكُونَ مِنْهُيًّا عَنْهُ؛ لِأَنَّ النِّهْيَ عَنْ لَازِمِ الشَّيْءِ نَهْيٌ عَنْ مَلْزُومِهِ قَطْعًا. وَلَا جَائِزَ أَنْ يَكُونَ مَبَاحًا؛ لِأَنَّهُ يَجُوزُ تَرْكُهُ، وَتَجْوِيزُ تَرْكِ الْإِلَازِمِ تَجْوِيزُ تَرْكِ الْمَلْزُومِ قَطْعًا. فَتَعَيَّنَ أَنْ يَكُونَ الْإِلَازِمُ - أَيْضًا - مَأْمُورًا بِهِ ضَرُورَةً. وَهَذَا هُوَ الدَّلِيلُ عَلَى أَنَّ مَا لَا يَتِمُّ الْوَاجِبُ إِلَّا بِهِ فَهُوَ وَاجِبٌ؛ وَقَدْ قَرَّرْنَاهُ فِي مَوْضِعِهِ [١٤٥/أ]، وَأَعْدَنَاهُ هَهُنَا. فَيَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ الْوَجْهُ الْآخَرُ مَأْمُورًا بِهِ، مِنْهُيًّا عَنْهُ؛ وَهُوَ مُحَالٌ؛ إِلَّا عَلَى الْقَوْلِ بِتَّكْلِيفِ مَا لَا يَطَاقُ. هَذَا إِذَا كَانَا مُتَلَازِمَيْنِ. أَمَّا إِذَا لَمْ يَكُونَا مُتَلَازِمَيْنِ: فَلَيْسَتْ هَذِهِ الصُّورَةُ مِنْ صُورِ مَسْأَلَتِنَا، وَلَا كَلَامٌ فِي مِثْلِ هَذِهِ الصُّورَةِ. وَبَيَانُهُ: أَنَّ مَحَلَّ النِّزَاعِ: الصَّلَاةُ فِي الدَّارِ الْمَغْصُوبَةِ، وَالصَّلَاةُ فِي الدَّارِ الْمَغْصُوبَةِ بِدُونِ الْغَضَبِ وَالصَّلَاةُ مُحَالٌ، وَتَشْخِصُ الصَّلَاةُ فِي الدَّارِ الْمَغْصُوبَةِ

بالغضب اللازم لها، وتشخص الغضب باقتزانه^(١) بتلك الصلاة، وإذا اعتبرنا صلاة غصبية متشخصة - كما لخصناه - كان بين تلك الغصبية، وتلك الصلاة ملازمة قطعاً؛ وقد بينا ذلك فى المقدمات: بأن قلنا: عرض عام الصنف قد يكون لازماً للشخص، ولازم الصنف هو عرض عام النوع، ولازم النوع يكون عرض عام الجنس. وإذا ثبت ذلك، فلا يجدى الخُصْمُ تَفْعاً قوله: «إن الغُصْبَ موجود بدون الصلاة، وإن الصلاة موجودة بدون الغضب»:

قلنا: لا ندعى ملازمة نفس الغضب نفس الصلاة، وإنما ندعى تلازمهما على الوجه الذى لخصناه؛ فليتنبه لذلك، وليتأمل؛ فإنه سِرُّ المسألة. وبسبب الغفلة عن هذه الدقيقة: تار الخلاف بين أفاضل العلماء وأذكيائهم، ومما ذكرنا ظهر معنى قوله: «فقد تلازما فى هذه الصورة». هذا هو شرح هذا الكلام، وغاية تقريره؛ وهو ضعيف. وبيانه: أمّا قوله: «إن لم يتلازما، لم تكن هذه المسألة - أى: لم تكن مسألة الصلاة فى الدّار المغصوبة - فإن الصلاة مع الغُصْبِ أمران متلازمان ههنا؛ على ما بينا؛ فيكون الأمر بالصلاة فى الدار أمراً بالغضب الذى هو من لوازمها؛ فيلزم أن يكون الغضب مأموراً به، منهياً عنه؛ وهذا المعنى هو ظاهر كلامه؛ فإنه محال؛ ففى هذه الصورة: يكون المنهى عنه من لوازم المأمور به [١٤٥/ب]؛ فيكون المنهى عنه مأموراً به؛ وهو محال»: قلنا: لا نسلم أنه يلزمه أن يكون المنهى عنه مأموراً به، وإنما يلزم ذلك أن لو كان هذا الغضب من لوازم المأمور به ههنا، وإنما يلزم أن لو كان المأمور به ههنا الصلاة فى الدّار المغصوبة، وليس الأمر كذلك، بل المأمور به نفس الصلاة الواقعة فى ضمن الصلاة فى الدار المغصوبة؛ على ما قررناه فى المقدمات من أن المأمور به فرد من نوع؛ لا لخصوص ذلك الفرد؛ فإنه لم يؤمر بهذه الصّلاة الواجبة ظهراً المشخصة بعوارض مكانية، أو عائدة إليها من الفاعل المخصوص؛ وإلا يلزم التّكليف بالتحال. ولا يقال: «إذا لم تكن الصلاة فى الدّار المغصوبة واجبة - فالآتى بها تاركٌ للواجب؛ فيجب ألا يخرج عن العهدة؛ وذلك هو المطلوب»؛ لأننا لا نسلم أنه إذا لم تكن بخصوصها لا يخرج الآتى بها عن العهدة، فظاهر أنه يخرج عن العهدة؛ لوجود مطلق الواجب فى ضمنها. فقد تبين ضعف هذا الدليل، وأنه ليس ببرهان. وقد منع بعضهم المقدمة القائلة: بأن ما لا يتم الواجب إلا به وهو مقدور للمكلف - فهو واجب، وهذا المنع لا يندفع به الدليل المذكور؛ فإننا قررنا هذه القاعدة فى موضعها تقريراً تاماً، فالاعتماد على النّوع الأول. ثم نقول: قوله: «إن لم يكونا متلازمين، فليست هذه المسألة كافية فى إثبات التلازم بين الغضب والصلاة فى

(١) فى «أ»: بأفراد.

الدار المغصوبة؛ فلا حاجة إلى تلك التريديدات. هذا إن ثبت التلازم بينهما، وإلا فالدليل فاسد؛ لفساد هذه المقدمة اللهم، إلا أن يقال: المقصود تقرير قاعدة كلية تندرج فيها مسألة الصلاة في الدار المغصوبة، ولا يندفع بهذا الجواب سؤال الاستدراك؛ لأنه لا تأتي دعوى اندراج هذه المسألة تحت تلك القاعدة، إلا إذا ثبت التلازم المذكور؛ وهو ممنوع.

واعلم: أن صاحب «الإحكام» أجاب عن دليل الإمام الدال على بطلان الصلاة في الدار المغصوبة بنقض المثال العرفي المذكور من جهة الفقهاء. والمثال غير مطابق [١٤٦/١] لصورة النزاع؛ يظهر لك بالتأمل، بل المثال المطابق: أن يقول السيد لعبده: خيط الثوب، ولا تمسك الإبرة أبداً؛ لا في حالة الخياطة، ولا في غيرها، وإذا ذكر المثال على هذه الصورة، فللخصم أن يمنع الحكم فيه.

وبالجملة: ما ذكره المصنف مغالطة شبيهة بالبراهين، وحل المغالطة ليس بالنقض، بل ببيان فساد مقدمة من مقدماتها؛ كما فعلنا.

قال المصنف رحمه الله: فهذا بُرْهَانٌ قَاطِعٌ عَلَى فَسَادِ قَوْلِهِمْ؛ عَلَى سَبِيلِ الإِحْمَالِ.

أَمَّا عَلَى سَبِيلِ التَّفْصِيلِ : فَهُوَ أَنَّ الصَّلَاةَ مَاهِيَّةٌ مُرَكَّبَةٌ مِنْ أُمُورٍ : أَحَدُ تِلْكَ الْأُمُورِ : «الْحَرَكَاتُ»، وَالسَّكِّنَاتُ»، وَهُمَا : مَاهِيَتَانِ مُشْتَرِكَتَانِ فِي قَدَرٍ وَاحِدٍ مِنَ الْمَفْهُومِ، وَهُوَ : شَغْلُ الْحَيِّزِ؛ لِأَنَّ «الْحَرَكَاتَ» عِبَارَةٌ عَنْ شَغْلِ الْحَيِّزِ بَعْدَ أَنْ كَانَ شَاغِلًا لِحَيِّزٍ آخَرَ؛ وَ«السَّكُونُ» عِبَارَةٌ عَنْ شَغْلِ حَيِّزٍ وَاحِدٍ أَزْمِنَةً كَثِيرَةً؛ وَهَذَانِ الْمَفْهُومَانِ يَشْتَرِكَانِ فِي كَوْنِ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا شَغْلًا لِلْحَيِّزِ؛ فَإِذَنْ : شَغْلُ الْحَيِّزِ جُزْءُ جُزْءٍ مَاهِيَّةِ الصَّلَاةِ؛ فَيَكُونُ جُزْءًا لَهَا لَا مَحَالَةَ.

وَشَغْلُ الْحَيِّزِ فِي هَذِهِ الصَّلَاةِ مَنْهِيٌّ عَنْهُ؛ فَإِذَنْ : أَحَدُ أَجْزَاءِ مَاهِيَّةِ هَذِهِ الصَّلَاةِ مَنْهِيٌّ عَنْهُ؛ فَيَسْتَحِيلُ أَنْ تَكُونَ هَذِهِ الصَّلَاةُ مَأْمُورًا بِهَا؛ لِأَنَّ الْأَمْرَ بِالْمَرْكَبِ أَمْرٌ بِجَمِيعِ أَجْزَائِهِ؛ فَيَكُونُ ذَلِكَ الْجُزْءُ مَأْمُورًا بِهِ، مَعَ أَنَّهُ كَانَ مَنْهِيًّا عَنْهُ؛ فَيَلْزَمُ فِي الشَّيْءِ الْوَاحِدِ : أَنْ يَكُونَ مَأْمُورًا بِهِ مَنْهِيًّا عَنْهُ؛ وَهُوَ مُحَالٌ.

أَمَّا قَوْلُهُ : «كُونَهَا صَلَاةً وَغَضَبًا» ، جِهَتَانِ مُتَبَايِنَتَانِ يُوْجِدُ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا عِنْدَ عَدَمِ الْآخَرِ :

قُلْنَا : نَعَمْ؛ وَلَكِنَّا بَيَّنَّا : أَنَّ شَغْلَ الْحَيِّزِ جُزْءُ مَاهِيَّةِ الصَّلَاةِ؛ فَكَمَا أَنَّ مُطْلَقَ الشَّغْلِ جُزْءُ مُطْلَقِ مَاهِيَّةِ الصَّلَاةِ ، فَكَذَلِكَ : الشَّغْلُ الْمَعِيْنُ يَكُونُ جُزْءًا مِنْ مَاهِيَّةِ الصَّلَاةِ الْمُعِينَةِ؛ فَإِذَا

كَانَ هَذَا الشَّغْلُ مِنْهَا عَنْهُ، وَهَذَا الشَّغْلُ جُزْءٌ مَاهِيَةٌ هَذِهِ الصَّلَاةِ - كَانَ جُزْءُ هَذِهِ الصَّلَاةِ مِنْهَا عَنْهُ؛ وَإِذَا كَانَ جُزْؤُهَا مِنْهَا عَنْهُ، اسْتَحَالَ كَوْنُ هَذِهِ الصَّلَاةِ مَأْمُورًا بِهَا؛ بَلِ الصَّلَاةُ مَأْمُورٌ بِهَا؛ لَكِنَّ النِّزَاعَ لَيْسَ فِي الصَّلَاةِ، مِنْ حَيْثُ إِنَّهَا صَلَاةٌ؛ بَلْ فِي هَذِهِ الصَّلَاةِ.

وَأَمَّا الْمِتَالُ الَّذِي ذَكَرُوهُ، وَهُوَ: أَنْ يَقُولَ السَّيِّدُ لِعَبْدِهِ: «خِطْ هَذَا الثَّوبَ، وَلَا تَدْخُلْ هَذِهِ الدَّارَ» فَهُوَ بَعِيدٌ؛ لِأَنَّ - هَهُنَا - : الْفِعْلُ الَّذِي هُوَ مُتَعَلِّقُ الْأَمْرِ غَيْرُ الْفِعْلِ الَّذِي هُوَ مُتَعَلِّقُ النَّهْيِ، وَلَيْسَ بَيْنَهُمَا مُلَازِمَةٌ؛ فَلَا جَرَمَ: صَحَّ الْأَمْرُ بِأَحَدِهِمَا، وَالنَّهْيُ عَنِ الْآخَرِ. إِنَّمَا النِّزَاعُ فِي صِحَّةِ تَعَلُّقِ الْأَمْرِ وَالنَّهْيِ بِالشَّيْءِ الْوَاحِدِ؛ فَأَيُّ أَحَدِهِمَا مِمَّنِ الْآخَرُ؟!

وَأَمَّا الْمُعَارَضَةُ الَّتِي ذَكَرُوهَا: فَمَذَارُ أَمْرَهَا عَلَى أَنْ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿اقْیُمُوا الصَّلَاةَ﴾ [البقرة: ٤٣] يُفِيدُ الْأَمْرَ بِكُلِّ صَلَاةٍ؛ فَهَذَا مَعَ مَا فِيهِ مِنَ الْمُقَدِّمَاتِ الْكَثِيرَةِ - لَوْ سَلَّمْنَاهُ؛ لَكِنَّ تَخْصِیصَ الْعُثُومِ - بِدَلِيلِ الْعَقْلِ - غَيْرُ مُسْتَبْعِدٍ، وَمَا ذَكَرْنَاهُ مِنَ الدَّلِيلِ عَقْلِيٍّ قَاطِعٍ؛ فَوَجَبَ تَخْصِیصُهُ بِهِ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: اعلم - وفقك - الله تعالى - أنه لا بد من تفسير الحركة والسكون^(١)، فلنقدم تفسيره؛ فنقول: كل واحد يعلم بالضرورة تميز الجسم المتحرك عن الجسم الساكن، ويعلم الاشتراك في الجسمية، والافتراق بالحركة والسكون، وهذا القدر ههنا كافٍ في تمييز الحركة عن السكون؛ غير أن المصنف تعرض لحدة الحركة والسكون؛ فلذلك تعين شرح واستيعاب الكلام في رسمهما أو حدهما؛ فنقول: اعلم: أن الناس اختلفوا في حقيقة الحركة؛ فالذي ذهب إليه الحكماء: أنها عبارة عن الانتقال من حالة إلى حالة؛ وهذا أعم من الانتقال من حيز إلى حيز آخر؛ فإن الحركة - كما تكون في المكان - تكون في الكيف؛ كالانتقال من البياض إلى السواد، ومن البرودة إلى الحرارة شيئاً فشيئاً؛ وفيه نظر؛ لأنه تعريف للحركة بالانتقال، والانتقال نفس الحركة؛ فيلزم تعريف الشيء بنفسه.

واعلم: أنه لا بد من تفسير السكون؛ فنقول:

السكون: عبارة عن الحصول في الحيز؛ وهو جنس تحته أربعة أنواع:

(١) قول المصنف: «السكون عبارة عن شغل الحيز الواحد أزمنة كثيرة». قال القرافي: قلنا: يكفي في حقيقة السكون زمانين إجماعاً، ولا حاجة إلى أزمنة كثيرة. ينظر: النفائس ٤/١٦٧٧.

الحركة، والسكون، والاجتماع، والافتراق.

والمَقُولُ عن أبي الحسن الأشعري: أن الجوهر إذا كان في مكان، فالكون الذي فيه: سكون، وإن تحرك [١٤٦/ب] من مكان إلى مكان آخر؛ فأول كون له في ذلك المكان الثاني - سكون فيه، وحركة إليه.

وذهب القلانسي^(١) إلى أن السكون كونان متواليان في مكان، والحركة كونان متواليان: أحدهما: في المكان الأول، والثاني: في المكان الثاني؛ فعلى هذا: الحركة غير السكون. وقيل: إن الحركة عبارة عن الكون بين المبتدأ والمنتهى؛ بحيث لا يكون قبله ولا بعده.

وقال المصنف في «المحصل»، وفي «الأربعين»: «الحركة: عبارة عن حصول الجسم في حيز بعد أن كان في حيز آخر». واعترض عليه: بأنه لو كانت الحركة عبارة عما ذكرتم؛ لكان الجسم الحاصل في مكانه منذ عشرين سنة متحركاً الآن، ومعلوم أن ذلك باطل؛ فزيد فيه قيد آخر؛ وقيل: «حصوله فيه بعد أن كان في غيره عقيبه، من غير تخلل زمان». ذكر الحد والاعتراض شارح «المحصل» في شرحه لـ «المحصل». ثم قال: واعترضت يوماً عليه، وكان يناظر في مسألة؛ فوقع في تعريف الحركة بما ذكره ههنا، وفي كتاب «الأربعين»، فقلت له: من شأن الحد الاطراد والانعكاس، فحيث لا يتحقق الحصول في الحيز بعد أن كان في حيز آخر، لا تتحقق الحركة؛ وحيث يتحقق الحصول في الحيز بعد أن كان في حيز آخر، تتحقق الحركة، وليس كذلك؛ فإن الجوهر الفرد إذا تحرك على نفسه، وجب ألا يكون متحركاً؛ لانعدام الحد ههنا، وليس كذلك؛ فإذا: تعريف الحركة بما ذكرناه باطل، فأجاب عنه: بأن قال: لا نسلم وجود الجوهر الفرد، ولا نسلم أنه تحرك على نفسه حركة دورية^(٢). ثم قال الشارح: والجوابان ضعيفان؛ لأن التعريف للمتكلمين، وهم معترفون بوجود الجوهر الفرد. وأما منع أنه يتحرك على نفسه فممنوع. والتعريف المذكور مشكل من وجوه: أحدها: أن الحركة ليست من

(١) لعله أبو العباس أحمد بن إبراهيم. وهو في طبقة ابن فورك المتوفى ٤٠٦ هـ، فإن القلانسي الآخر، واسمه أيضاً: أبو العباس أحمد بن عبد الرحمن بن خالد، كان سابقاً للأشعري، ومن أوائل من أيدوا مذهب السلفيين بالحجج الكلامية، وكان معاصراً للحارث بن أسد المحاسبي، المتوفى سنة ٢٤٣ هـ. فهو ليس من أصحاب الأشعري ولا من تلاميذه. وإنما الذي يقال عنه: إنه من الأصحاب، وسيكرر ذلك في البرهان هو ما رجحنا أنه المقصود. ينظر: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام (٢٩٦/١-٢٩٨).

(٢) في «أ»: فورية.

الأمر النسبية، والحصول فى الحيز من الأمور النسبية، وتعريف ما ليس بنسبى بالأمور النسبية [١٤٧/أ] باطل. فإن قيل: «إنه عبارة عن يلزمه هذا الحصول. قلنا: فهو إذن غير حصول»: فالتعريف باطل.

وثانيها: أن الحركة عبارة عن أمر سابق على الحصول؛ ولهذا يقال: «تحركت إلى مكان كذا؛ فتحصلت فيه»؛ فتعريفها بالحصول باطل.

وثالثها: الجوهر الفرد إذا انتقل من حيز إلى حيز^(١) يجاوره، فقد انتهت حركته، فلو كانت الحركة عبارة عن الحصول، لزم كون المتقدم متأخراً؛ وهو محال. واعلم: أن اعتبار لفظة «الزمن» كثرت فى تعريف الحركة، وكذلك فى تعريف السكون، وهو شيء انفرد به دون غيره، ولا وجه له: فأما السكون: فقد قال فى «المحصل»: «إنه عبارة عن حصوله فى الحيز الواحد أكثر من زمن واحد»؛ فنقول: قوله: «عبارة عن حصوله» يريد به: الجوهر الواحد؛ فيلزم تقييده بالواحد؛ وإلا لكان معناه: أن السكون عبارة عن حصول مسمى الجوهر فى حيز واحد أكثر من زمن واحد؛ فعلى هذا: إذا تحرك جسم ملتصق بجسم آخر، يلزم أن يكون ذلك سكوناً، ولا بد من تقييده بالجوهر الواحد. وأما قوله: «فى الحيز الواحد» احتز عن مسمى الحيز؛ فإنه لولا تقييده بالوحدة، لكان الجوهر الواحد إذا تحرك أزمنة، يلزم أن يكون ساكناً؛ لأنه حصل جوهر واحد فى مسمى الحيز أكثر من زمن واحد؛ فإذا: لا بد من تقييده بحيز واحد. وأما قوله: «أكثر من زمن واحد» فعليه أسئلة كثيرة: أولها: أن الحصول نسبة الجسم أو الجوهر إلى حيزه، والنسب والإضافات لا وجود لها، والسكون موجود عند المتكلمين؛ فتفسير الأمر الوجودى بما ليس بوجودى، باطل.

وثانيها: أنه جعل الحركة والسكون للجوهر؛ وهما هيتان - أيضاً - للجسم؛ فلا وجه للتقييد للجوهر.

وثالثها: أنه أخذ^(٢) فى تعريفه الحيز والزمان؛ وهما غير معلومين، وتعريفه بهما تعريف بالجهول [١٤٧/ب]؛ وهو باطل. ويمكن أن يجاب عن الأول: أن المراد به: الجوهر القائم بنفسه؛ فيصدق على الجوهر الفرد والجسم. وعن الثانى: أن ذلك تعريف^(٣) بالمشهور من الزمان والمكان؛ فيندفع ما ذكر. واعلم: أن الملخص من هذه

(١) فى «أ»: آخر.

(٢) فى «أ»: حد.

(٣) فى «أ»: تعلق.

الأسئلة ما ذكرناه أولاً. وإنما ذكرنا هذه الإشكالات؛ لتشحيذ الخاطر، ولتفقه أبناء الزمان بأمثالها. وإذا عرفت معنى الحركة والسكون، فاعلم: أن الصلاة لابد فيها من حركات وسكنات التي هي أكواف؛ فنقول: الصلاة عبارة عن أمور: أحدها: الحركات والسكنات، والحركات والسكنات مشتركة في مفهوم واحد؛ وهو شغل الحيز؛ بناء على ما سبق من تعريف الحركة والسكون؛ فيلزم أن يكون شغل الحيز جزءاً ماهية الصلاة، فإن اعتبرت صلاة معينة، كان الحيز المعين جزءاً منها، وإن اعتبرت مطلق الصلاة، كان مطلق شغل الحيز جزءاً منها، وإذا كان جزء المعين أو المطلق منهياً عنه - وهو شغل الحيز - فالصلاة المطلقة: لو كانت مأموراً بها، يلزم أن يكون شغل الحيز مأموراً به؛ ضرورة أن جزء المأمور به - مأمور به؛ وهو منهى عنه. وإذا ثبت ذلك، فنقول: هذه الصلاة - أعني: الصلاة في الدار المغصوبة - غير مأمور بها؛ إذ لو كان مأموراً بها، لكان شغل الحيز - الذي هو جزؤه - مأموراً به؛ لما بيناه؛ وهو منهى عنه؛ فيلزم أن يكون الشيء الواحد مأموراً به منهياً عنه؛ وذلك مُحال. وإذا لم تكن تلك الصلاة مأموراً بها، فالآتي بها لم يأت بالمأمور به؛ فلا يخرج عن العهدة؛ وهو المدعى. وهو ضعيف جداً:

وبيانه: أنا نسلم: أن الصلاة في الدار المغصوبة غير مأمور بها؛ لخصوصها. وقوله: «فالآتي بها لم يأت بالمأمور به»: قلنا: لا نسلم، بل هو آتٍ بالمأمور به، وهو المطلق الذي في ضمن هذا المقيد؛ وقد سبق بيان مثله؛ وهذا ظاهر؛ لأننا لم نؤمر بصلاة مخفوفة بعوارض مكانية مشخصة [١٤٨/أ] تشخيصاً معيناً، وقد اتضح ذلك؛ فلا حاجة إلى الإعادة. فالحق إذن: مذهب الفقهاء.

قال صاحب «التحصيل»^(١): ولقائل أن يقول: لا نزاع في أن الفعل المعين لا يؤمر به، وينهى عنه بعينه، وإنما النزاع في أن الفعل المعين إذا كان فرداً من أفراد الفعل المأمور به - هل ينهى عنه؟.

وما نفيتموه: فجوازه بين؛ إذ عندكم: الأمر بالماهية ليس أمراً بشيء من أفرادها، ولأنه لو امتنع ذلك، لامتنع النهي عن فعل ما؛ لأن نفس الفعل مأمور به؛ لكونه جزءاً من الفعل المأمور به؛ فكل منهى عنه، فهو فرد من أفراد نفس الفعل.

واعلم: أن معنى هذا الكلام: أنه لا نزاع في أن الفعل المعين لا يجوز أن يكون مأموراً به بعينه، ومنهياً عنه بعينه، وإنما النزاع في أن الفعل المعين إذا كان فرداً من أفراد المأمور به - هل ينهى عنه أو لا؟.

وأنتم ما دللتم على فسَادِ هذا، بل دللتم على أن الصَّلَاةَ فى الدَّارِ المغصوبة - لا يكون مأموراً بها بعينها، ولا نزاع فى ذلك، وإنما النزاع فى أنه: هل يجوز أن يكون فرداً من أفراد المأمور به، ويكون مأموراً بها لا بعينها، بل لما فى ضمنها؟ وجواز هذا ليس على أصلكم؛ فإن من أصلكم: أن الأمر بالمাহية الكلية ليس أمراً بشىء من جزئياتها؛ فالأمر بصلاة الظُّهر - مثلاً - لا يكون أمراً بهذه الصلاة؛ وهى الواقعة فى الدَّارِ المغصوبة. ثم زاد على ذلك ^(١)، وقال: لو امتنع ذلك - وهو النهى عن فرد من أفراد الكلي المأمور به - لامتنع النهى عن فعلٍ ما؛ بعين ما ذكرتم؛ واللازم منتفٍ وبيان الملزوم: هو أنه لو امتنع ما ذكرتم ونفس الفعل مأمور به؛ لأن الفعل الخاص مأمور به؛ ونفس الفعل جزء من الخاص، وجزء المأمور به مأمور به جزئاً، ولا ينهى عن فعل معين؛ إذ لو وقع النهى عنه - وهو فرد من أفراد نفس الفعل، وما عبر به لاقتضى ألا يكون الفعل المعين المنهى [١٤٨/ب] عنه من أفراد الكلي المأمور به، وهذا الفعل المعين المنهى عنه فرد من أفراد نفس الفعل المأمور به؛ فلا يكون المنهى منهياً عنه؛ وإلا يلزم الجمع بين الأمر والنهى فى فعل واحد؛ وذلك محال؛ فصح ما ادعينا: أنه لو امتنع ما ذكره، لامتنع النهى عن فعل ما، واللازم منتفٍ؛ فالملزوم كذلك؛ هذا عين كلامه؛ وقد أوضحناه؛ وهو إلزام صحيح، وبحث شافٍ، إلا أن عبارته ليست مفصحة عن المعنى، ولا بينة؛ فافهم ذلك. وقال صاحب «التنقيح»: الصَّحِيحُ: صحة الصلاة فى الدَّارِ المغصوبة، وتصور اجتماع الأمر والنهى فى فعل واحد باعتبار جهتين ^(٢)؛ إذ منشأ الفعل من إيجاد المتعلق، واختلاف وجوه الفعل لِبُطْلَانِ إيجاد المتعلق، وكونه لازم الوقوع فى الصورة المعينة - لا يوجب دخوله فى المتعلق؛ فإن الأمر هو الطلب، ومتعلقه المعلوم، وما لا يتعلق به العلم لا يتعلّق به الطَّلَبُ، وكذا لو تعلق به العلم، ولم يتعلق به الفَرَضُ، ولو قدرنا الأمر قولاً ذكرئياً، فمتعلقه المذكور، وما ليس بمذكور، فليس بمأمور، ولو سلم، فاللازم المسمى بالصلاة - وهو شغل العين - لا يشغل تلك العين، والغاصب لم يؤمر بالصلاة فى المكان المعين، بل بالصلاة وهو متمكن من إيقاعها بدون شغل ذلك الحيز، إلا ألا يجد مكاناً غيره؛ فلا يكون منهياً عنه، وليس كلامنا فيه.

وإذا لم يدخل الشغل الذى هو متعلق النهى فى مسمى الصلاة المأمور بها، ولا كان من لوازمها، أو لوازم وقوعها - لم يتناولها الأمر بالصلاة؛ فيتجرد متعلق الأمر عن متعلق

(١) فى «أه»: على الكل.

(٢) فى «أه»: وجهين.

النهي، إلا أنهما افترقا في الوقوع، وذلك لا يمنع الإجزاء بالمأمور به؛ كما لو أمر بكسر أحد الكوزين، ونهى عن كسر الآخر؛ فضرب أحدهما بالآخر، فكسرها؛ وكما لو صلى في زحمة، فكلما قام أو قعد، آذى، أو صلى في ثوب مغصوب، أو حرير؛ مع أن السَّتر جزء الصلاة [١٤٩/أ] - فالأمر به هو مقصود، والشغل ليس بمقصود، وإن كان لازماً، وقد وقع السَّتر باستعمال المنهى عنه، ثم القاطع عليه: سقوط الفرض عنه؛ بالإجماع على ما سلم، والقول بأنه سقط الفرض عندها لا بها؛ روغان في رفع القاطع؛ فإننا نعلم انحصار جهات سقوط فرض العين في الأداء وتعذره، وورود النسخ، ولا شك في انتفاء الآخرين؛ فتعين الأول.

واعلم: أن ما ذكره هذا الفاضل - يصلح أن يكون سَنَدًا للمنع الذي ذكرناه؛ فيصلح أن يكون دليلاً على أن الصلاة في الدَّار المغصوبة صحيحة.

ووجه ذلك: أن متعلق الأمر غير متعلق النهي، ومتعلق النهي ليس جزءاً ولا لازماً لمتعلق الأمر؛ فبقى متعلق الأمر سالماً عن معارضة متعلق النهي جزءاً ولازماً؛ فوجب أن يصح: إما بالإجماع، أو لكونه آتياً بالمأمور به، والإتيان بالمأمور به موجب للخروج عن العهدة بالدوران، أو بالقياس على مواضع الإجماع.

قال المصنف رحمه الله تعالى: تَبَيَّنَ: الصَّلَاةُ فِي الدَّارِ الْمَغْصُوبَةِ: وَإِنْ لَمْ تَكُنْ مَأْمُورًا بِهَا؛ إِلَّا أَنَّ الْفَرَضَ يَسْقُطُ عَنْهَا لَا بِهَا؛ لِأَنَّا بَيْنَا بِالذَّلِيلِ امْتِنَاعَ وَرُودِ الْأَمْرِ بِهَا. وَالسَّلَفُ أَجْمَعُوا: عَلَى أَنَّ الظَّلْمَةَ لَا يُؤْمَرُونَ بِقَضَاءِ الصَّلَوَاتِ الْمَوْدَّاةِ فِي الدُّوَرِ الْمَغْصُوبَةِ، وَلَا طَرِيقَ إِلَى التَّوْفِيقِ بَيْنَهُمَا إِلَّا مَا ذَكَرْنَا وَهُوَ مَذْهَبُ الْقَاضِي أَبِي بَكْرٍ رَحِمَهُ اللَّهُ. وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أنه تعارض الدليل القاطع بزعمه الدَّال على أن الصَّلَاةَ في الدار المغصوبة غير مأمور بها، مع الإجماع المنقول عن السَّلَفِ الدَّال على عدم وجوب القضاء الملزوم لكونها مأموراً بها، والإجماع قاطع، وتعارض قاطعين مُحَال؛ فلا بد من التوفيق بينهما، وطريق التوفيق: أن نقول: ليس سقوط القضاء؛ لكونه آتياً بالمأمور به؛ لأنها ليست مأموراً بها؛ بل لأن القضاء يسقط عندها لا بها. هذا ما قاله المصنف؛ وهو ضعيف من وجوه: أحدها: أن ما ذكره ليس بيهان؛ بل هو من المغالطة، وقد تبين فسادها.

وثانيها: أن من مذهبه: [١٤٩/ب] أن الإجماع دليل ظني، وما ذكره قاطع بزعمه، ولا تعارض بين الظن والقاطع؛ فكان من الممكن، بل من المتعين على رأيه ترك الظن لوجود المعارض القاطع بزعمه.

وثالثها: أن الإجماع فى هذه المسألة عسير؛ وقد منعه إمام الحرمين^(١)؛

حيث قال: وَعَزَى المنقول عن أحمد إلى طوائف من سلف الفقهاء، وقيل: هو رواية عن مالك، رحمه الله. ثم قال إمام الحرمين: قال القاضى: إن الصلاة تسقط عندها لا بها؛ كما يسقط التكليف بالأعذار الطارئة؛ كالجنون وغيره؛ وهذا عندى حائد عن التحصيل، غير لائق. فمنصب هذا الرجل الخطير؛ فإن الأعذار التى يسقط الخطاب بها محصورة، والمصير إلى سقوط التكليف غير ممكن، والامتنال ابتداء ودواماً بسبب معصية ملابسها، لا وجه له فى الشريعة. وغاية القاضى: ادعاء الإجماع على سقوط الأمر عن مقيم الصلاة فى البقعة المغصوبة، والذى ادعاه من الإجماع لا يسلم؛ فقد كان فى السلف متعمقون فى التقوى، مأمورون بالقضاء بأقل من هذا^(٢)، وتقدير الإجماع مع ظهور خلاف السلف عسير، ثم إن ظهر وصح ما ذكره، فكما نقل عنهم سقوط الأمر، نقل عنهم: أن الموقع صلاة مأثور بها، ولعل من ادعى الإجماع على أن الصلاة فى البقعة المغصوبة ليست بمعصية، أسعد حالاً فى دعوى الإجماع ممن يدعى وفاق الماضين على إسقاط الأمر بسبب معصية، والحاصل من كلام القاضى: ادعاء^(٣) الإجماع.

وأما الغزالي: فإنه قال: من صحَّح هذه الصلاة، أخذ بالإجماع، والإجماع حجة على أحمد، ومعناه هو: مسبوق بالإجماع. قال صاحب «التنقيحات»: دَعَوَى الإجماع مع مخالفة أحمد [والدُّهُمَاء] ^(٤) - فاسدة، وإذا امتنع، لا يتأتى تصحيحه بوجه، ثم نسبة إمام من أئمة المسلمين إلى أنه خالف الإجماع، ومات ميتة جاهلية - يندفع؛ بناء على مجرد وَهْمٍ ودعوى. ثم إن أحمد - رضى الله عنه - ما أنكر [١٥٠/أ] أحد فضله فى الأمور الثقيلة؛ فكيف تواترت قضية الإجماع به «خراسان» على قرب من خمسمائة، إلى متوسط فى النقليات، أو ضعيف، ولم تصل ^(٥) على قرب المائتين إلى أشد الناس بحثاً فى النقليات المخالط لجملة الإماء فى مواطنهم؛ ثم لا كل من يدعى إجماعاً يقبل منه دعواه؛ فبعد ظهور أحمد إذا منع الخصم، فما الحيلة فى إثباته؟!.

تنبيهات: الأول: رِيَّةُ الْمُصَلَّى فى الدار المغصوبة، نية التقرب إلى الله - تعالى -

(١) ينظر البرهان (١/٢٨٧).

(٢) فى «ب»: بدون ما فرضه.

(٣) فى «أ»: منع.

(٤) سقط فى «أ».

(٥) فى «أ»: فلم تدخل.

بنفس الصلاة، لا بالصَّلَاة في الدار المغصوبة؛ وهذا واضح سهل، وإن كان قد استشكل

الثاني: قال صاحب «التنقيحات»: الصلاة في الدار المغصوبة يرجح عدمها على وجودها من جهة الغصبة^(١)، ومن اعتبرها واقعة فرضاً - رَجَّحَ وجودها على عدمها، ولا يتصور الترجيحان معاً؛ فلما أن يغلب حُكْمُ ترجيح الوجود؛ فارتفع المنع، أو ترجيح العدم؛ فارتفع جانب ترجيح الوجود، وأمَّحى حكمه، أو يترجحان معاً؛ وهو محال، أو يتقاربان؛ فيبقى الجواز؛ فمتى اختلفت الجهتان في الترجيح يجوز ذلك، وأمَّا كَلَامُنَا في هذا الذي اختلفت فيه جهتا الترجيح - فإنه شيء واحد في العين، وملاحظة الجهات ذهني، وغرضنا: أنه في الأعيان على مجموع أحواله بالكلية؛ هل يرجح وجوده على عدمه، أم يتساويان، أو يترجح العدم؟ فإن تساوى الطرفان^(٢)، نفى الجواز، لا الوجوب، ولا الحظر، وإن رَجَّحَ أحدهما، بطل حكم الآخر، أى: ^(٣) في الاقتضاء والمنع، وكذا صوم يوم النحر بمجموعاً: هل يرجح وجوده، أو عدمه، أو يتساويان؟ وإذا عرفت هذا، لم يأت الحكم على تقدير منع الإجماع، إلا على قاعدة أحمد، وعنده تسليمه على قريب مما جوز القاضي؛ بأن يكون الأداء مُسْقِطاً للوجوب، وقد جوز ذلك؛ لما في فروض الكفايات، وفي غيرها، أى: في إسقاط الوجوب، دون الإتيان بما كلف به. هذا ما قاله صاحب «التنقيحات» [١٥٠/ب].

واعلم: أنك إن أحكمت ما سبق من المباحث^(٤)، ظهر لك دفع هذا الدليل بالمنع؛ فعليك بالتأمل.

الثالث: اعلم: أنه يتوجه على القائلين بأن الصلاة في الدار المغصوبة صحيحة، صوم يوم النحر بقضاء، إذا قيل بعدم صحته؛ وجوابه مشكل. ويتوجه على القائلين [بعدم]^(٥) صحة الصلاة في الدار المغصوبة - نقض مشكل، لا جواب لهم عنه، وصوم يوم خيف على نفسه الهلاك فيه؛ بسبب الصوم؛ فإن ذلك الصوم حرام في ذلك النهار، مع أنه صحيح، والفرض: أنه صَوْمُ رمضان.

أما الأول: فلا جواب له إلا بالتزام صحته.

(١) في وأء: المعصية.

(٢) في وأء: الظن.

(٣) في وأء: حتى.

(٤) في وأء: المسائل.

(٥) سقط في وأء.

وأما الثاني: فلا جواب له.

وقد اعترف صاحب «المعتمد» بذلك في شرح «العمد».

وبيان أن لا جواب هو أن لا فرق بين صوم يوم النحر والصلاة في الدَّارِ المغصوبة؛ وذلك لأنهم إن قالوا: «الغصبيَّة»^(١) تنفك عن الصلاة؛ بخلاف الوقوع يوم النحر: قلنا: إن أردتم: العموم، فالواقع يوم النحر أعمُّ من الصوم، وإن أردتم: القضاء له، فهو خطأ؛ فإنك إذا فرضت الغصب في شيء آخر - لا يكون ذلك الغصب؛ كما إذا فرضت الوقوع النحرى في شيء آخر، وقد اتحد الجعلان^(٢) في الأعيان جميعاً؛ فلا نزول الصَّوْمِ مع بقاء الوقوع النحرى، ولا الوقوع النحرى الذى الصومُ بشخصه، مع بقاء الصوم؛ فكذلك تلك الصلاة وقوعها صلاة، ووقوعها غصباً^(٣) - لا يبقى تشخصها عند زوال الغصب، ولا تشخص الغصبيَّة، وهى هى بعينها مع زوال الصلاة.

فإن قيل: «الواقع يوم النحر لا حصول له مطلقاً في الأعيان»:

قلنا: فكذلك الغصبيَّة مطلقاً.

فإن قيل: «الوقوع يوم النحر لا يقوم بنفسه»:

قلنا: فكذلك الغصبيَّة؛ فإنها صفة للأفعال^(٤).

فإن قيل: «إضافة يوم النحر خارجة عن حقيقة الصوم»:

قلنا: فكذلك إضافة المكان.

فقد تبين: أن الفرق مشكلٌ جدًّا. وذكر ابن الحاجب طريقة أخرى ينقلها عن بعضهم، وهو أن [١٥١/أ] يقال: وجد في صوم يوم النحر دليلٌ آخرٌ خاصٌّ شرعياً منعٌ من اعتبار الجهتين، وهو كونه منهياً عنه شرعاً مباشرةً نهىً تحريم؛ وذلك غالب فى منع اعتبارهما، وأمَّا الفرق بينهما: فإن الصلاة والغصب ينفك أحدهما عن الآخر، وهو باطل؛ فإنَّ الصوم بما هو صومٌ ينفك عن صوم يوم النحر؛ فالمطلوب: الصوم، والحرم: الصَّوْمُ المضاف، فاختار المكلف جمعهما؛ وهو ضعيف؛ لأن الصَّوْمَ المضاف لا ينفك عن الصَّيَام؛ لاستلزام الأخصَّ الأعمَّ بخلاف الصلاة والغصب. واعترض

(١) في «ب»: للغصبيَّة.

(٢) في «أ»: وقد اعتد الحولان.

(٣) في «أ»: عصر.

(٤) في «ب»: صيغة الأفعال.

١٦٨ الكاشف عن المحصول
على هذا: بأن هذا الوضع لو منع الجهتين لامتنع صَوْمُ مضاف مكروه، أو صلاة
مكروهة.

وأجاب عن هذا النقض: بأن نهى الكراهة ينصرف إلى الوصف؛ بخلاف نهى
التحريم، وفيه تسليم الجهتين، وإنما ادعى المانع^(١) من اعتبرهما، وهو الجَوَابُ الأولُ،
والله أعلم.

قال المصنف - رحمه الله -: - الْمَسْأَلَةُ الرَّابِعَةُ:

ذَهَبَ أَكْثَرُ الْفُقَهَاءِ إِلَى أَنَّ النَّهْيَ لَا يُفِيدُ الْفَسَادَ.

وَقَالَ بَعْضُ أَصْحَابِنَا: إِنَّهُ يُفِيدُهُ.

وَقَالَ أَبُو الْحُسَيْنِ الْبَصْرِيُّ: إِنَّهُ يُفِيدُ الْفَسَادَ فِي الْعِبَادَاتِ، لَا فِي الْمَعَامَلَاتِ؛ وَهُوَ
الْمُخْتَارُ.

وَالْمُرَادُ مِنْ كَوْنِ الْعِبَادَةِ فَاسِدَةً: أَنَّهُ لَا يَحْصُلُ «الْإِجْرَاءُ» بِهَا.

فَالدَّلِيلُ عَلَى أَنَّ النَّهْيَ فِيهَا يَدُلُّ عَلَى الْفَسَادِ ، أَن نَقُولَ: إِنَّهُ بَعْدَ الْإِثْنَانِ بِالْفِعْلِ
الْمَنْهَى عَنْهُ ، لَمْ يَأْتِ بِمَا أَمَرَ بِهِ؛ فَبَقِيَ فِي الْعَهْدَةِ.

إِنَّمَا قُلْنَا: «إِنَّهُ لَمْ يَأْتِ بِمَا أَمَرَ بِهِ»؛ لِأَنَّ الْمَأْمُورَ بِهِ غَيْرُ الْمَنْهَى عَنْهُ؛ كَمَا تَقَدَّمَ بَيَانُهُ؛
فَلَمْ يَكُنِ الْإِثْنَانُ بِالْمَنْهَى عَنْهُ إِثْنَانًا بِالْمَأْمُورِ بِهِ.

وَأِنَّمَا قُلْنَا: «إِنَّهُ وَجِبَ أَنْ يَبْقَى فِي الْعَهْدَةِ»؛ لِأَنَّهُ تَارِكٌ لِلْمَأْمُورِ بِهِ، وَتَارِكٌ الْمَأْمُورِ بِهِ
عَاصٍ، وَالْعَاصِي يُسْتَحَقُّ الْعِقَابُ؛ عَلَى مَا مَرَّ تَقْرِيرُهُ فِي مَسْأَلَةِ أَنَّ الْأَمْرَ لِلْجُودِ.

الشرح: قال - رضى الله عنه - : اعلم - وفقك الله تعالى - أنا نتكلم فى منقول
أئمة الأصول، ومختار كل واحد منهم أولاً، ثم ننعطف على شرح المتن؛ فنقول: نقل
صاحب «العمد» عن الشافعى - رضى الله عنه - فقال: إن فيما نهى عنه ما يفسده،
وفيه ما لا يفسده، وإن كان النهى يقتضى كَوْن جميعه معصية، ثم الذى يفسده هو
الذى يوصلُ إليه بطريق محرّم؛ نحو هذا [من بذل النفس والفرج]^(٢)، يعنى: أن الفرج

(١) فى وب: التمانع.

(٢) سقط فى وب.

إذا كان محرماً فتوصل إليه بما نهى عنه ، يجب^(١) ألا يستباح [به]^(٢).

وقال الشيخ أبو بكر بن فورك الأصبهاني: أكثر أصحاب الشافعي وأبي حنيفة: على أن النهي يقتضي الفساد.

وقال إمام الحرمين في «البرهان»^(٣): ذهب المحققون: إلى أن الصيغة المطلقة في النهي تقتضي فساد المنهى عنه^(٤)، وخالف كثير من المعتزلة [١٥١/ب]، وبعض أصحاب أبي

(١) في «ب» ينحر.

(٢) سقط في «أ»:

(٣) ينظر البرهان (٢٨٣/١) (١٩٤).

(٤) قال الحافظ العلائي في كتابه «تحقيق المراد في أن النهي يقتضي الفساد»: والكلام في أن النهي هل يقتضي الفساد أم لا؟ إنما هو مفرع على أنه للتحريم. وأما نهى الكراهة فالذي يشعر به كلام الأكثرين، وصرح به جماعة أنه لا خلاف فيه، وذلك ظاهر، إذ لا مانع من الاعتداد بالشئ مع كونه مكروهاً، ولذلك قال أصحابنا وغيرهم بصحة الصلاة في الحمام، وأعطان الإبل، ونحوهما، مع القول بكرهاتها؛ وقد وقع في كلام الشيخ أبي عمرو بن الصلاح - رحمه الله تعالى - ما ينافي هذا، فإن أصحابنا اختلفوا في النهي عن الصلاة في الأوقات الخمسة هل هو للتحريم؟ أم للتنزيه؟. والأصح عند الجمهور أنه للتحريم، ثم ذكروا وجهين في أنها إذا أحرم بها في هذه الأوقات، هل تعتقد أم لا؟، والأصح أنها لا تعتقد، كالصوم في يوم العيد، فالذي يظهر أن هذين الوجهين مفرعان على أن النهي للتحريم أو للتنزيه؛ ولذلك اتفق التصحيح على أنه للتحريم، وأنها لا تعتقد. وقال ابن الصلاح: مأخذ الوجهين: أن النهي هل يعود إلى نفس الصلاة؟ أم إلى خارج عنها؟، قال: ولا يتخرج هذا على أن النهي للتحريم أو للتنزيه؛ لأن نهى التنزيه أيضاً يضاد الصحة إذا رجع إلى نفس الصلاة؛ لأنها لو صحّت لكانت عبادة مأموراً بها، والأمر والنهي الراجعان إلى نفس الشئ متناقضان. انتهى كلامه. وهذا مأخوذ من كلام الإمام الغزالي في «المستصفى» فإنه قال: كما يتضاد الحرام والواجب، فيتضاد المكروه والواجب، فلا يدخل مكروه تحت الأمر، حتى يكون شئ واحد مأموراً به مكروهاً. إلا أن اتصرف الكراهة عن ذات المأمور إلى غيره؛ ككرهية الصلاة في الحمام، وأعطان الإبل؛ وذكر بقية كلامه.

فحصنا على قولين في أن نهى التنزيه إذا كان لعين الشئ هل يقتضي الفساد أم لا؟، وفي نهى التنزيه نظراً؛ لأن التناقض إنما يجيء إذا كان النهي للتحريم. وعلى تقدير اعتبار ما ذكره الغزالي، وابن الصلاح، فذلك التضاد إنما يجيء فيما هو واجب خاصة - لما بين الوجوب والكراهة من التباين. فأما الصحة مع الإباحة، كما في العقود المنهى عنها تنزيهاً، فلا تضاد حيثئذ؛ والفساد مختص بما كان النهي فيه للتحريم، والله أعلم. وقال الإمام الغزالي في «المستصفى»: «اختلفوا في أن النهي عن التبع، والنكاح، والتصرفات المفيدة للأحكام هل يقتضي فساداً؟ فذهب جماهير العلماء إلى أنه إن كان نهياً عنه لعينه دلّ على الفساد، وإن كان لغيره فلا، قال: والمختار أنه لا -

= يقتضى الفساد، ويَبْأَنُهُ أَنَا نَعْنِي بِالْفَسَادِ تَخْلُفَ الْأَحْكَامِ عَنْهَا، وَخُرُوجَهَا عَنْ كَوْنِهَا أَسْبَابًا مفيدة للأحكام. ولو صرح الشارع وقال: «حرمت عليك استيلاء جارية الابن، ونَهَيْتُكَ عَنْه لعينه، لكن إن فعلت ملكت الجارية، ونَهَيْتُكَ عَنْ الطَّلَاقِ فِي الْحَيْضِ لِعَيْنِهِ، لكن إن فَعَلْتَ بَانَت زَوْجُتُكَ، ونَهَيْتُكَ عَنْ إِزَالَةِ النِّجَاسَةِ عَنِ الثَّوْبِ بِالنَّاءِ الْمَغْصُوبِ، لكن إن فعلت طَهَّرَ الثَّوْبَ، ونَهَيْتُكَ عَنْ ذُبْحِ شاةِ الْغَيْرِ بِسَكِينِ الْغَيْرِ مِنْ غَيْرِ إِذْنٍ، لكن إن فعلت حَلَّتِ الذَّبِيحَةُ» - ففسىء من هذا ليس يَمْتَنِعُ، ولا يَتَنَاقِضُ بِخِلَافِ قَوْلِهِ: «حَرَّمْتُ عَلَيْكَ الطَّلَاقَ، وَأَمَرْتُكَ بِهِ، أَوْ أَبْخَتُهُ لَكَ، وَحَرَّمْتُ عَلَيْكَ الْاِسْتِيْلَاءَ لِجَارِيَةِ الْاِبْنِ، وَأَوْجَبْتُ عَلَيْكَ»؛ فَإِنَّ ذَلِكَ مُتَنَاقِضٌ لَا يَعْقِلُ؛ لِأَنَّ التَّحْرِيمَ يُضَادُّ الْإِجَابَ، وَلَا يَضَادُّهُ كَوْنُ الْمَحْرَمِ مُنْصَوِّبًا عِلَّةً لِحَصُولِ الْمَلِكِ وَسَائِرِ الْأَحْكَامِ؛ إِذْ يَتَنَاقِضُ أَنْ يَقُولَ: حَرَمْتُ الرَّبَا، وَأَخْبَتَهُ، وَلَا يَتَنَاقِضُ أَنْ يَقُولَ: حَرَمْتُ الرَّبَا، وَجَعَلْتُ الْفِعْلَ الْحَرَامَ لِعَيْنِهِ سَبَبًا لِحَصُولِ الْمَلِكِ فِي الْعُوضَيْنِ؛ فَإِنَّ شَرْطَ التَّحْرِيمِ التَّعَرُّضُ لِعِقَابِ الْآخِرَةِ فَقَطْ دُونَ تَخْلُفِ الثَّمَرَاتِ، وَالْأَحْكَامُ عَنْهُ. فَإِذَا تَحَقَّقَ هَذَا، فَقَوْلُهُ: «لَا تَبِعْ، وَلَا تَطْلُقْ، وَلَا تَنْكَحْ» لَوْ دَلَّ عَلَى تَخْلُفِ الْأَحْكَامِ وَهُوَ الْمَرَادُ بِالْفَسَادِ، فَلَا يَخْلُو إِمَّا أَنْ يَدُلَّ مِنْ حَيْثُ اللَّغَةُ، أَوْ مِنْ حَيْثُ الشَّرْعُ، وَمَحَالٌ أَنْ يَدُلَّ مِنْ حَيْثُ اللَّغَةُ؛ لِأَنَّ الْعَرَبَ قَدْ تَنَهَّى عَنِ الطَّاعَاتِ، وَعَنِ الْأَسْبَابِ الْمَشْرُوعَةِ، وَتَعْتَقِدُ ذَلِكَ نَهْيًا حَقِيقِيًّا دَلَالًا عَلَى أَنَّ النَّهْيَ عَنْهُ يَنْبَغِي أَلَّا يُوجَدَ، أَمَّا الْأَحْكَامُ، فَإِنَّهَا شَرْعِيَّةٌ لَا يَنَاسِبُهَا اللَّفْظُ، مِنْ حَيْثُ وَضَعَ اللِّسَانُ؛ إِذْ يَعْقِلُ أَنْ يَقُولَ الْعَرَبِيُّ: هَذَا الْعَقْدُ الَّذِي يَفِيدُ الْمَلِكَ وَالْأَحْكَامُ إِيَّاكَ أَنْ تَفْعَلَهُ، وَتَقْدَمَ عَلَيْهِ؛ وَلَوْ صَرَحَ بِهِ الشَّارِعُ أَيْضًا لَكَانَ مُنْتَظَمًا مَفْهُومًا، أَمَّا مِنْ حَيْثُ الشَّرْعُ، فَلَوْ قَامَ دَلِيلٌ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ النَّهْيَ لِلْإِفْسَادِ، وَنَقَلَ ذَلِكَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ صَرِيحًا، لَكَانَ ذَلِكَ مِنْ حِجَةِ الشَّرْعِ تَصَرُّفًا فِي اللَّغَةِ بِالتَّغْيِيرِ، أَوْ كَانَ صِيغَةَ النَّهْيِ مِنْ حِجَتِهِ مُنْصَوِّبَةً عَلَامَةً عَلَى الْفَسَادِ، وَيَجِبُ قَبُولُ ذَلِكَ، وَلَكِنَّ الثَّمَانَ فِي إِبْتِثَابِ هَذِهِ الْحِجَةِ وَنَقْلِهَا.... ثُمَّ ذَكَرَ الْغَزَالِيُّ حُجَجَ الَّذِينَ قَالُوا بِأَنَّ النَّهْيَ يَدُلُّ عَلَى الْبُطْلَانِ، وَحُجَجَ الْقَائِلِينَ بِأَنَّهُ يَدُلُّ عَلَى الصَّحَةِ، ثُمَّ قَالَ: «وَإِنْ قِيلَ: فَإِذَا اخْتَرْتُمْ أَنَّ النَّهْيَ لَا يَدُلُّ عَلَى الصَّحَةِ، وَلَا عَلَى الْفَسَادِ فِي أَسْبَابِ الْمَعَامَلَاتِ، فَمَا قَوْلُكُمْ فِي النَّهْيِ عَنِ الْعِبَادَاتِ؟» قُلْنَا: قَدْ بَيَّنَّا أَنَّ النَّهْيَ يُضَادُّ كَوْنَ النَّهْيِ عَنْهُ قُرْبَةً وَطَاعَةً؛ لِأَنَّ الطَّاعَةَ عِبَارَةٌ عَمَّا يُوَافِقُ الْأَمْرَ، وَالْأَمْرُ وَالنَّهْيُ مُتَضَادَّانِ، فَقُلِيَ هَذَا صَوْمُ يَوْمِ النُّحْرِ لَا يَكُونُ مُنْعَقِدًا إِنْ أُرِيدَ بِانْعِقَادِهِ كَوْنُهُ طَاعَةً، وَقُرْبَةً، وَامْتِنَالًا؛ لِأَنَّ النَّهْيَ يَضَادُّهُ، وَإِذَا لَمْ يَكُنْ قُرْبَةً لَمْ يَلِزَمْ بِالنَّذْرِ؛ إِذْ لَا يَلِزَمُ بِالنَّذْرِ مَا لَيْسَ بِقُرْبَةٍ. نَعَمْ، لَوْ أَمَكُنْ صَرَفَ النَّهْيِ عَنْ عَيْنِ الصَّوْمِ إِلَى تَرْكِ إِحَابَةِ دَعْوَةِ اللَّهِ تَعَالَى؛ فَذَلِكَ لَا يَمْنَعُ انْعِقَادَهُ، وَلَكِنْ ذَلِكَ أَيْضًا فَاسِدٌ.... وَإِنْ قِيلَ: فَقَدْ حَمَلَ بَعْضُ الْمُنَاقِضِينَ فِي الشَّرْعِ عَلَى الْفَسَادِ دُونَ الْبَعْضِ، فَمَا الْفَصْلُ؟ قُلْنَا: النَّهْيُ لَا يَدُلُّ عَلَى الْفَسَادِ، وَإِنَّمَا يُعْرَفُ فَسَادُ الْعَقْدِ وَالْعِبَادَةِ بِفَوَاتِ شَرْطِهِ، أَوْ رُكْنِهِ، وَيَعْرِفُ الْفَوَاتُ إِمَّا بِالْإِجْمَاعِ؛ كَالطَّهَارَةِ فِي الصَّلَاةِ، وَسِرِّ الْعُورَةِ، وَاسْتِقْبَالِ الْقِبْلَةِ، وَإِمَّا بِالنَّصِّ - وَإِمَّا بِصِيغَةِ النَّهْيِ؛ كَقَوْلِهِ: وَلَا صَلَاةَ إِلَّا بِطَهْرِهِ، وَلَا نِكَاحَ إِلَّا بِشَهْوَدِهِ، فَذَلِكَ ظَاهِرٌ فِي النَّهْيِ عِنْدَ عَدَمِ الشَّرْطِ - وَإِمَّا بِالْقِيَاسِ عَلَى مُنْصَوِّصٍ، فَكُلُّ نَهْيٍ يَصْطَمُنُ ارْتِكَابَهُ الْإِعْلَالُ بِالشَّرْطِ، لَا مِنْ حَيْثُ النَّهْيُ، وَشَرْطُ الْمُبْعِ أَنْ يَكُونَ مَالًا مُتَقَرَّمًا، مُقَدَّرًا عَلَى تَسْلِيمِهِ، مَعِينًا، أَمَّا كَوْنُهُ مَرْتَبًا، فَفِي اشْتِرَاطِهِ خِلَافٌ، =

«وشرط الثمن أن يكون مَالاً مَعْلُومَ الْقَدْرِ، والجنس؛ وليس من شَرْطِ النِّكَاحِ الصَّدَاقُ؛ فلذلك لم يَمَسَّدْ بكون النِّكَاحِ على عَمَرٍ، أو حِينَزِيرٍ، أو مَغْصُوبٍ، وإن كان منهياً عنه، ولا فَرْقٌ بين الطَّلَاقِ السُّنِّيِّ والبدعي في شرط النفوذ، وإن اختلفا في التحريم. فإن قيل: فلو قال قائل: كل نَهْيٍ رَجَعَ إلى غَيْبِ الشَّيْءِ فَهُوَ ذَلِيلُ الْفَسَادِ، دون ما يرجع إلى غيره، فهل يصح؟ قلنا: لا؛ لأنه لا فَرْقٌ بين الطَّلَاقِ في حال الحَيْضِ والصَّلَاةِ في الدَّارِ المَغْصُوبَةِ، وبين الصَّلَاةِ في حال الحَيْضِ؛ لأنه إن أمكن أن يقال: ليس مِنْهُيَّا عن الطَّلَاقِ لعينه، ولا عن الصَّلَاةِ في الدَّارِ لعينها؛ بل لوقوعه في حال الحَيْضِ، ولوقوعها في الدَّارِ المَغْصُوبَةِ - أمكن تَقْدِيرُ مثله في الصَّلَاةِ في حال الحَيْضِ، فلا اعتماد إلا على فَوَاتِ الشَّرْطِ، ويعرف الشرط بدليل يدل عليه وعلى ارتباط الصَّحَّةِ به، ولا يعرف بمجرد النهي فإنه لا يَدُلُّ عليه وَضْعًا ولا شَرْعًا... انتهى. وَعَقَبَ على ذلك أَسْتَاذُنَا عِبدُ ائْجِيْدِ مُحَمَّدُ عَبْدُ اللَّهِ، فقال: وَيُسْتَفَادُ مِنْهُ أَنَّهُ يَرَى أَنَّ النَّهْيَ عَنِ الْمَعَامَلَاتِ لَا يَدُلُّ عَلَى بُطْلَانِهَا لُغَةً؛ لأنَّ اللُّغَةَ لَا شَأْنَ هَا بِالصَّحَّةِ وَالبُطْلَانِ؛ إذ هُمَا شَرْعِيَّانِ، ولا شَرْعًا؛ لأنه لم يَمَسَّ ذَلِيلٌ شَرْعِيٌّ عَلَى أَنَّ النَّهْيَ لِلْإِفْسَادِ، ويرى أَنَّ الْعِبَادَةَ إِمَّا أَنْ يُلَاحَظَ فِي صَحَّتِهَا كَوْنُهَا قُرْبَةً، وطَاعَةً وَإِمْتِنَانًا، وَسَبَبًا لِلثَّوَابِ، أَيْ: أَنَّ يَعْتَبَرُ تَوْصِيلُهَا إِلَى الْمَقْصُودِ الْآخَرِيِّ مِنْهَا، وَإِمَّا أَنْ يُلَاحَظَ فِي صَحَّتِهَا كَوْنُهَا مَسْقُطَةً لِلْقَضَاءِ، مَفْرُغَةً لِلذِّمَةِ؛ بَأَنَّ يَعْتَبَرُ تَوْصِيلُهَا إِلَى الْمَقْصُودِ الدُّنْيَوِيِّ مِنْهَا. فَإِنَّ لَوْحِظَ الْمَعْنَى الْأَوَّلَ، دَلَّ النَّهْيُ عَلَى بُطْلَانِهَا إِنْ كَانَ النَّهْيُ مُطْلَقًا أَوْ لِلذَّاتِ أَوْ لِلْوَصْفِ؛ لأنَّ الطَّاعَةَ عِبَارَةٌ عَمَّا يُوَافِقُ الْأَمْرَ، وَالْأَمْرُ وَالنَّهْيُ مُتَضَادَّانِ، فَلَا يَجْتَمِعَانِ فِي تَصَرُّفٍ وَاحِدٍ، فَعَلَى هَذَا لَا يَتَعَدَّدُ صَوْمُ يَوْمِ النَّحْرِ إِنْ أُريدَ بِانْعِقَادِهِ كَوْنُهُ طَاعَةً، وَقُرْبَةً، وَإِمْتِنَانًا؛ لِأَنَّ النَّهْيَ يُضَادُّهُ، وَإِذَا لَمْ يَكُنْ قُرْبَةً لَمْ يَلْزَمْ النَّذْرُ؛ إِذْ لَا نَذَرَ فِي مَعْصِيَةِ اللَّهِ تَعَالَى، وَمِثْلُهُ نَذْرُ الصَّلَاةِ فِي الْأَوْقَاتِ الْمَكْرُوهَةِ، أَوْ فِي مَكَانِ الْغَضَبِ. وَإِنْ لَوْحِظَ الْأَمْرُ الثَّانِي - وَهُوَ اسْتِيفَاعُهَا لِثَمَرَاتِهَا الدُّنْيَوِيَّةِ الْمَقْصُودَةِ مِنْهَا مِنْ اسْتِفَاطِ الْقَضَاءِ، وَإِفْرَاقِ الذِّمَّةِ - فَلَا دَلَالَةَ لِلنَّهْيِ عَلَى فُسَادِهَا حِينَئِذٍ، إِذَا يَعْرِفُ فُسَادَ الْعِبَادَةِ - وَالْحَالَةَ هَذِهِ - بِفَقْدِ شَرْطٍ أَوْ رُكْنٍ، كَمَا يَعْرِفُ فُسَادَ الْعَقْدِ، وَيَعْرِفُ الشَّرْطَ بِذَلِيلٍ يَدُلُّ عَلَيْهِ. وَمَا يُؤَيِّدُ تَفْرِيقَهُ بَيْنَ الْمُلَاحَظَتَيْنِ فِي صَحَّةِ الْعِبَادَةِ أَنَّهُ قَالَ: وَلَا يَسْتَحِيلُ أَنَّ يَنْهَى الشَّارِعُ عَنِ الصَّلَاةِ فِي الدَّارِ الْمَغْصُوبَةِ، وَتَنْصِبَ سَبَبًا لِبَرَاءَةِ الذِّمَّةِ، وَسَقُوطِ الْفَرْضِ، وَقَالَ أَيْضًا: وَلَا شَكَّ فِي أَنَّ الْإِخْرَجَ لَا يَقَعُ طَاعَةً، أَمَّا أَلَّا يَكُونَ سَبَبًا لِلْحُكْمِ فَلَا، فَإِنَّ الْاسْتِيفَالَ وَالطَّلَاقَ، وَذُبْحَ شَاةٍ الْغَيْرِ لَيْسَ عَلَيْهِ أَمْرُنَا، فَهُوَ مُحَرَّمٌ، ثُمَّ هُوَ لَيْسَ مَرْذُومًا بِهَذَا الْمَعْنَى، بَلْ تَرْتَبُ عَلَيْهِ الْأَحْكَامُ، أَنتَهَى. وَمَقْضَى هَذَا أَنَّهُ لَوْ نَذَرَ صَوْمًا مُطْلَقًا، وَصَامَهُ فِي يَوْمٍ عِيْدٍ، أَوْ صَلَاةً مُطْلَقَةً وَصَلَاهَا فِي وَقْتِ كَرَاهَةٍ، أَوْ قَضَى فَايْتَةً عَلَيْهِ فِي هَذَا الْيَوْمِ، أَوْ فِي هَذِهِ الْأَوْقَاتِ؛ فَإِنَّ ذَلِكَ يَرَى ذِمَّتَهُ، وَيَسْقُطُ عَنْهُ الْقَضَاءُ؛ لِأَنَّ النَّهْيَ لَمْ يَطْلُ مَا لَمْ يَقُمْ دَلِيلٌ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ مِنْ شَرْطِ صِحَّةِ الصَّوْمِ أَلَّا يَكُونَ فِي يَوْمٍ عِيْدٍ، وَمِنْ شَرْطِ صَحَّةِ الصَّلَاةِ أَلَّا تَكُونَ فِي الْوَقْتِ الْمَكْرُوهِ. وَبِالْجُمْلَةِ فَهُوَ يَرَى أَنَّ النَّهْيَ سِوَا أَكَّانِ مُطْلَقًا أَمْ لِدَاثِ التَّصَرُّفِ، أَمْ لَوْصِفِهِ - لَا يَدُلُّ عَلَى الْبُطْلَانِ فِي الْمَعَامَلَاتِ، وَلَا فِي الْعِبَادَاتِ إِنْ قَصِدَ مِنْ بُطْلَانِهَا عَدَمُ تَوْصِيلِهَا إِلَى ثَمَرَاتِهَا الدُّنْيَوِيَّةِ؛ لِأَنَّهُ لَا تَنَاقُضَ بَيْنَ مُوجِبِ النَّهْيِ مِنَ الْحُرْمَةِ، وَمُوجِبِ الْمَشْرُوعِيَّةِ مِنْ تَرْتِبِ الْأَحْكَامِ»

حنيفة. وقال الغزالي: اختلفوا في أنَّ النهي عن البيع والنكاح وسائر التصرفات المقيدة^(١) للأحكام الشرعية: هل يقتضي فسادها؟

= الْمَقْصُودَةُ من التصرف، فَاُلْعَوَلُ عليه في البطلان إنما هو فَقْدُ الشرط، أو الركن، ويعرف الشرط، أو الركن بدليل يَدُلُّ عليه، وعلى ارتباط الصِّحَّةِ بِهِ، ولا يُعْرَفُ بمجرد النهي؛ فإنه لا يَدُلُّ عليه لَعْنَةُ، ولا شرعاً. وكما يرى الغزالي أن النَّهْيَ لا يَدُلُّ على البطلان، يرى أنه لا يَدُلُّ على الصحة والمشروعية؛ فإن الأَمْرَ مجردة لا يَدُلُّ على الإجزاء والصحة، فكيف يدل عليه النهي؟ بل الأمر والنهي يَدْلان على اقْتِضَاءِ الفعل، واقتضاء الترك فقط، أو على الوجوب، والتحريم فقط. أما ثبوت الإجزاء، والفائدة، أو انتفاؤها - فيحتاج إلى دليل آخر، واللفظ من حيث اللغة غير مَوْضُوعٍ لهذه القضايا الشرعية. وأما من حيث الشرع، فلو قال الشارح: إذا نَهَيْتُكُمْ عن أمر أردت به صحته - لنقليناه منه، ولكنه لم يثبت ذلك صريحاً، لا بالتواتر، ولا بنقل الأحاد، وليس من ضَرُورَةِ المَأْمُورِ أن يكون صحيحاً مجزئاً، فكيف يكون من ضَرُورَةِ المنهي ذلك؟ فإذا لم يثبت ذلك شرعاً ولَعْنَةُ وَضَرُورَةُ بمقتضى اللفظ، فالمصير إليه تحكُّم. وقال الكمالي بن الهمام في التحرير: واختلف العلماء في النهي المتعلق بالفعل على أَرْبَعَةِ مذاهب: أولها - وهو الأكثر - أن يكون لِعَيْنِ الفعل، إما لِدَائِمِهِ، وإما لِحُزْنِهِ، سواء أكان حِسْباً أم شرعياً، وأنه يقتضي الفسادَ شرعاً، وهو البطلان، أي: عدم سببته لحكمة المقصود.

وثانيها: أنه يقتضي البطلانَ لَعْنَةً، وثالثها - وهو للبصري، والغزالي، وللمصنف -: أنه يقتضي الفسادَ في العبادات فقط شرعاً دون المعاملات. ورابعها - وهو للحنفية -: التَّفْصِيلُ بين الفعل الحِسِّي، والفعل الشرعي، أما الحِسِّي كالزنا، وشرب الخمر، فالنهي عنه يكون لِعَيْنِ الفعل، فيقتضي بطلانه، وكذا إن دَلَّ الدليل على أن الفعل الحِسِّي نَهَى عنه لَوْصِفِهِ اللازم، لا إن دَلَّ على أنه نَهَى عنه لِمُجَاوِرِ منفك، كالنهي عن قُرْبَانِ الخائض، فإن الدليل دَلَّ على أنه منهي عنه لِمُقَارَنِ منفك - وهو الأذى - فلا يكون باطلاً، بل تَرْتَبُ عليه أحكامه؛ كالأحصان والتحليل. وأما الشرعي فهو بِعَكْسِ الحِسِّي، وذلك أن النهي عنه يَكُونُ لغير الفعل من وَصْفٍ لازم، أو مقارن منفك، إلا إن دَلَّ دليلٌ على أنه لِعَيْنِهِ، فالنهي للوصف اللازم يفيد التحريم إن كان طَرِيقُهُ قطعياً؛ كصَوْمِ يوم العيد، وبيع الربا، وكراهية التحريم إن كان طَرِيقُهُ بُيُوتِهِ ظَنياً، كالأصالة في أوقات الكراهة، والبيع مع الشرط المتأني لمقتضاه. والنهي للمقارن المنفك يفيد كَرَاهَةَ التحريم، ولو كان طَرِيقُهُ قطعياً؛ كالبيع وَقْتُ النداء، وسواء أكان النَّهْيُ للوصف اللازم، أم للمقارن المنفك لا يقتضي البطلان، بل الفعل الشرعي النَّهْيُ عنه في الحالتين صَحِيحٌ تَرْتَبُ عليه أحكامُهُ، فإن دَلَّ دليلٌ على أن النَّهْيَ عنه لِدَائِمِهِ كان مقتضياً للبطلان، كنكاح المحارم دَلَّ الدليل على أنهن لَسُنَ محلاً؛ لأنه يقتضي امتهانهن بالاستيفاش وغيره، فيكون طريقاً لِقَطْعِ الرحم المَأْمُورِ بصلتها فيصير قَبِيحاً لِعَيْنِهِ؛ لأنه عَبَثٌ قَبِيحٌ. ينظر كلام شيخنا عبد المجيد فتح الله في «أثر النهي» بتصرف.

فذهب الجماهير: إلى أنه يقتضى فسادها.

وذهب قوم: إلى أن المنهى عنه إن كان لعينه، دلّ على الفساد، وإن كان لغيره، فلا.

والمختار: أنه لا^(١) يقتضى الفساد.

ثم قال: فإن قيل: «اخترتم أن النهى لا يدلّ على فساد المعاملات، ولا على صحّتها، فما قولكم في النهى عن العبادات؟»:

قلنا: قد بينا أن النهى مضادّ لكون المنهى عنه طاعة؛ لأن الطاعة هي موافقة الأمر، و[الأمر] والنهى متضادّان.

فعلى هذا: صوم يوم النحر لا يكون منعقداً؛ لأنه إن أريد بانعقاده كونه طاعة، فالنهي يضادّه، فإذا لم يكن قربة، لا يلزم بالنذر؛ نعم: لو أمكن صرف النهى إلى عين الصوم إلى ترك إجابة دعوة الله تعالى وضيافته، فذلك لا يمنع انعقاده؛ ولكن ذلك فاسد على ما بيّنا في القطب^(٢) الأوّل.

قال الشيخ أبو إسحاق الشيرازي^(٣) في شرحه «اللمع»: النهى يقتضى فساد المنهى عنه؛ على قول أكثر أصحابنا.

وقال أبو بكر الباقلاني^(٤): «لا يدلّ عليه». وللشافعي - رضى الله عنه - كلام يدلّ عليه، وهو قول أبي الحسن الكرخي من أصحاب أبي حنيفة، وأكثر المتكلمين من المعتزلة والأشاعرة.

وقال بعض أصحابنا: إن كان النهى يختصّ بالمنهى عنه؛ كالصلاة في السُّترة النجسة - دلّ على فساده، وإن كان لا يختصّ بالمنهى عنه؛ كالصلاة في الدار المغصوبة، وفي الثوب من الحرير، والبيع وقت النداء - لا يدلّ على فساده.

وقال القاضي عبد الوهاب المالكي في «ملخصه»: ذكر أكثر الفقهاء: أن النهى يدلّ على فساد المنهى عنه، وذهب أهل الأصول: إلى أنه لا يدلّ على ذلك.

ومن ذهب إلى المذهب الأوّل اختلفوا:

فمنهم من قال: لا يدلّ باللغة؛ ولكن بدليل الشرع.

(١) سقط في وب.

(٢) في أ: اللفظ.

(٣) في وأ: العقال، وفي وب: البقال.

(٤) ينظر «اللمع»: (١٤).

ومنهم من قال: يدلُّ على الفساد بموضوعه^(١) في اللغة.

وقال ابن بَرّهان: هل النهي يقتضي [١٥٢/أ] فساد المنهي عنه؟ فنقل عن بعض أصحابنا - وهو ظاهر كلام الشافعي - رحمه الله - وبعض أصحاب أبي حنيفة: أنه يقتضي فساد المنهي عنه، ونقل عن القفال الشاشي من أصحابنا، وأبي الحسن الكرخي: أنه [لا]^(٢) يقتضي فساد المنهي عنه.

ونقل عن أبي الحسين البصري أنه قال: النهي عن العبادات، يقتضي فساده، وأما عن العقود الشرعية، فلا.

ونقل عن طائفة من المتكلمين: أن النهي إن كان لمعنى يخص المنهي عنه؛ كالصلاة في البقعة النجسة - فإنه يقتضي فساد المنهي عنه؛ فإن النهي إنما كان لمعنى يخص الصلاة، وهو النجاسة؛ ألا ترى أنه في غير الصلاة لا يمنع من الجلوس في البقعة النجسة.

وإن كان النهي لمعنى لا يخص المنهي عنه، فلا يقتضي فساده؛ وذلك بمنزلة الصلاة في الدار المغصوبة؛ فإنه نهى عن الغصب؛ وذلك لا يخص الصلاة.

ونقل عن بعض العلماء: أنه إذا كان النهي عن فعل، إذا فعل المنهي عنه، اختلَّ شرط من شروطه، أو ركن من أركانه؛ كالنهي عن الصلاة من غير طهارة - دلَّ على فساده؛ وإلا فلا؛ وذلك كالنهي عن البيع وقت النداء. وقال الباجي: النهي عن الشيء، يقتضي فساد المنهي عنه؛ وبهذا قال القاضي أبو محمد، وجمهور أصحابنا، وأصحاب أبي حنيفة والشافعي؛ وبه قال الشيخ أبو بكر بن فورْكَ. وقال القاضي أبو بكر، والقاضي أبو جعفر السمعي، وأبو عبد الله الأزدي، وأبو بكر القفال^(٣) من أصحاب الشافعي: إن النهي لا يقتضي فساد المنهي عنه.

وقال أبو الحسين البصري في «المعتمد»^(٤): ذهب بعض أصحاب أبي حنيفة، وبعض أصحاب الشافعي: إلى أن النهي يقتضي فساد المنهي عنه، وذهب غيرهم من الفقهاء: إلى أنه لا يقتضيه؛ وهو مذهب أبي الحسن الأشعري، وأبي عبد الله، وقاضي القضاة، وذكر أنه ظاهر مذهب شيوْخنا المتكلمين. وأنا أذهب: إلى أنه يقتضي فساد

(١) في «ب»: لموضوعه.

(٢) سقط من «ب».

(٣) في «ب»: البقال.

(٤) ينظر المعتمد (١/١٧٠، ١٧١).

المنهي عنه في العبادات، دون العقود والاتفاقات. ونقل بعض المصنفين من الخنابلة: أن مذهب [١٥٣/ب] أحمد: أنه يقتضي الإفساد، ثم قال: خلافاً للأشعرية والمعتزلة.

وقال أبو الخطّاب الحنبلي: النهي يدلُّ على فساد المنهي عنه؛ وهو مذهب الإمام أحمد في رواية عنه.

وقال صاحب «الإحكام»^(١): اختلفوا في أن النهي عن التصرفات والعقود المقيدة لأحكامها؛ كالبيع والنكاح، هل يقتضي الفساد أم لا؟

فذهب جماعة من الفقهاء من أصحابنا وأصحاب مالك، وأبي حنيفة، والخنابلة، وجميع أهل الظاهر، وجماعة من المتكلمين: إلى فسادها، ولكن اختلفوا:

فمنهم من قال: هو من جهة الشرع، لا من جهة اللغة.

ومنهم: من لم يقل بالفساد؛ وهو اختيار المحققين من أصحابنا؛ كالقفال، وإمام الحرمي، والغزالي؛ وبه قال أبو عبد الله البصري، وأبو الحسن الكرخي، والقاضي عبد الجبار، وأبو الحسين البصري، وكثير من مشايخهم. ولا نعرف خلافاً في أن ما نهى عنه لغيره لا يفسد؛ كالنهي عن البيع وقت النداء؛ إلا ما نقل عن مذهب مالك، وإحدى الروایتين عن أحمد.

والمختار: أن النهي لا يدلُّ على الفساد لغةً. والذي أختاره: أنه يقتضي الفساد في العبادات، دون المعاملات، ووافقه على ذلك صاحب «الحاصل»، وصاحب «التحصيل»: وأما صاحب «التفقيح» فقد وافقه في العبادات دون المعاملات؛ قال: إن النهي يدلُّ على الفساد في العبادات دون المعاملات.

قال السهروردي صاحب «التنقيحات»: هل يدلُّ النهي على فساد المنهي عنه؟ وكذلك في العبادات المشروعة بأصلها، إذا ورد النهي فيها، هل يقتضي فسادها بوقوعها على جهته؟

[فمعد قوم]^(٢): لم يتعين^(٣) الرجوع إلى ذات المنهي عنه؛ بل إلى وصفه.

وعند أبي حنيفة: يتعين الرجوع في الكل إلى الوصف.

وعند الشافعي: ألحق النهي بالأصل.

(١) ينظر الأحكام (١٧٤/٢).

(٢) سقط في أ.

(٣) في أ: لم يتعين.

الكاشف عن المحصول وفرق أبو الحسين البصري: بين العبادات والمعاملات، ووافقه في ذلك مَنْ يعتقد فيه؛ وهو أَوْجَهُ المذاهب.

وإذا عرفت ذلك، فاعلم: أن مختار المصنّف: أن النهي عن العبادة، إذا تعلق بذات العبادة، لا بالحوادث لها - فهو يدل [١٥٣/أ] على فسادها، وإذا تعلق بالعقود المقيّدة للأحكام الشرعية على النحو الأول - فذلك لا يقتضى فسادها، [وسبيل] ^(١) تقرير المدعى بتقرير مقامين:

أحدهما: أن النهي يدلُّ على الفساد في العبادات.

وثانيهما: أنه لا يدل على الفساد في المعاملات.

بيان المقام الأول: هو: أن المراد من كون العبادة فاسدة: عَدَمُ إجزائها؛ والدليل على فسادها: إذا أتى بها وقد نهى عنها، فإننا نقول: لم يأت بالفعل المأمور به؛ فوجب أن يبقى في عهدة الأمر.

بيان ذلك: أنه أتى بما تعلق به خطابُ النهي لعينه: إما بالفرض، أو لأنَّ الأصل الذي تعلق به النهي عين الشيء الذي دخل عليه حرف النهي، وهو الأصل المقتضى لإفادة الحقيقة ^(٢)، وإذا أتى بالفعل المنهَى عنه لعينه - على التفسير المذكور - مقتصرًا عليه - كان تاركًا للمأمور به؛ لاستحالة أن يكون المأمور به لعينه منهيًا عنه لعينه؛ وإلا يلزم تعلق الأمر والنهي بشيء واحد من وجه واحد؛ وذلك محال؛ فثبت: أنه تارك للمأمور به، وتارك المأمور به عاصي، والعاصي يستحق العقاب؛ لما بيناه في «باب الأوامر»؛ فبقى الخطاب الأول متعلقًا به، وثبت فساد ما أتى به؛ لعدم إجزائه، ولا نغنى بالفساد في العبادات إلا هذا.

قال المصنف - رحمه الله -: فَإِنْ قِيلَ: وَلَمْ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ الْإِثْنَانُ بِالْفِعْلِ الْمَنْهَى عَنْهُ - سَبَبًا لِلْخُرُوجِ عَنْ عَهْدَةِ الْأَمْرِ؛ فَإِنَّهُ لَا تَنَاقُضَ فِي أَنْ يَقُولَ الشَّارِعُ: «نَهَيْتُكَ عَنْ الصَّلَاةِ فِي الثَّوْبِ الْمَغْضُوبِ؛ وَلَكِنْ: إِنْ فَعَلْتَهُ أَ سَقَطَتْ عَنْكَ الْفَرَضُ بِسَبَبِهِ؟»

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن هذه مطالبة، ولا بدَّ من بيان توجيهها، فنقول: للخصم أن يقول: لا نسلم أنه إذا لم يأت بالمأمور به - على التفسير المذكور - لا يخرج عن العهدة، وإنما يلزم ذلك أن لو لم يكن فعل المنهى عنه سببًا للخروج عن

(١) في «ب»: وتبين.

(٢) في «أ»: الإفادة الحقيقية.

العهد، وإن لم يأت بالمأمور به - على التفسير المذكور - ولا مانع؛ لأنه تناقض بين الزجر عن الفعل وبين جعله سبباً للخروج عن العهد؛ وذلك كالصلاة فى الثوب [١٥٣/ب] المغصوب، والوضوء بالماء المغصوب.

قال المصنف - رحمه الله تعالى - : سَلَمْنَا أَنَّ مَا ذَكَرْتُهُ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ النَّهْيَ يَقْتَضِي الْفَسَادَ؛ لَكِنَّهُ مُعَارَضٌ بِدَلِيلَيْنِ: الْأَوَّلُ: أَنَّ النَّهْيَ لَوْ دَلَّ عَلَى الْفَسَادِ، لَدَلَّ عَلَيْهِ: إمَّا بِلَفْظِهِ، أَوْ بِمَعْنَاهُ؛ وَلَمْ يَدُلَّ عَلَيْهِ فِى الْوَجْهَيْنِ؛ فَوَجَبَ أَلَّا يَدُلَّ عَلَى الْفَسَادِ أَصْلًا.

أَمَّا أَنَّهُ لَا يَدُلُّ عَلَيْهِ بِلَفْظِهِ : فَلِأَنَّ اللَّفْظَ لَا يُفِيدُ إِلَّا الزَّجَرَ عَنِ الْفِعْلِ، وَالْفَسَادُ مَعْنَاهُ عَدَمُ الْإِجْرَاءِ، وَأَحَدُهُمَا مُغَايِرٌ لِلْآخَرِ.

وَأَمَّا أَنَّهُ لَا يَدُلُّ عَلَيْهِ بِمَعْنَاهُ : فَلِأَنَّ الدَّلَالََةَ الْمَعْنَوِيَّةَ إِنَّمَا تَتَحَقَّقُ إِذَا كَانَ لِمُسَمًّى الشَّيْءِ لَازِمٌ، فَالْلَفْظُ الدَّلَالُ عَلَى الشَّيْءِ ذَالٌّ عَلَى لَازِمِ الْمُسَمًّى؛ بِوَاسِطَةِ دِلَالَتِهِ عَلَى الْمُسَمًّى.

وَهُنَا: الْفَسَادُ غَيْرُ لَازِمٍ لِلْمَنْعِ؛ لِأَنَّهُ لَا اسْتِبْعَادَ فِى أَنْ يَقُولَ الشَّارِعُ: «لَا تُصَلِّ فِى الثَّوْبِ الْمَغْصُوبِ، وَلَوْ صَلَّيْتَ صَحَّحْتَ صَلَاتَكَ، وَلَا تَذْبَحِ الشَّاةَ بِالسَّكِينِ الْمَغْصُوبِ، وَلَوْ ذَبَحْتَهَا بِهَا حَلَّتْ ذَبِيحَتُكَ» وَإِذَا لَمْ تَحْصُلِ الْمُلَازِمَةُ، انْتَفَتِ الدَّلَالَةُ الْمَعْنَوِيَّةُ.

الثَّانِى: لَوْ اقْتَضَى النَّهْيُ الْفَسَادَ، لَكَانَ: أَيْنَمَا تَحَقَّقَ النَّهْيُ، تَحَقَّقَ الْفَسَادُ.

لَكِنَّ الْأَمْرَ لَيْسَ كَذَلِكَ؛ بِدَلِيلِ النَّهْيِ عَنِ الصَّلَاةِ فِى الْأَوْقَاتِ الْمَكْرُوهَةِ، وَالْوُضُوءِ بِالْمَاءِ الْمَغْصُوبِ مَعَ صِحَّتَيْهِمَا.

الشرح: قال - رضى الله عنه - : اعلم - وفقك الله تعالى - أَنَّ هَذِهِ مُعَارَضَةٌ فِى حُكْمِ الْمَسْأَلَةِ.

وبيانها: أَنْ نَقُولَ: مَا ذَكَرْتَ مِنَ الدَّلِيلِ - وَإِنْ دَلَّ عَلَى أَنَّ النَّهْيَ عَنِ الْعِبَادَاتِ يَقْتَضِى فِسَادَهَا - وَلَكِنْ مَعْنَا مَا يَنْفِيه:

وبيانه من وجهين: الأول: هو أَنَّ النَّهْيَ لَوْ دَلَّ عَلَى فِسَادِهَا، لَدَلَّ عَلَيْهِ: إمَّا بِلَفْظِهِ، أَوْ بِمَعْنَاهُ، وَالْقِسْمَانِ بِاطْلَانِ؛ فَيَلْزَمُ عَدَمُ الدَّلَالَةِ:

بيان المقام الأول: ما ذكرناه غير مرة، وحاصله: الدَّلَالَةُ عَلَى أَنَّ الدَّلَالَاتِ ثَلَاثَةٌ،

ويجعل التضمن والالتزام قسمًا واحدًا، وتسمى الدلالة المعنوية؛ وذلك واضح.

وبيان انتفاء القسمين:

أما انتفاء الدلالة اللفظية: فلأن الصيغة إنما وضعت للزجر والمنع بالاتفاق؛ فلا تكون موضوعاً لغيره؛ دفْعاً للاشتراك، والزجر عن الشيء غير فساد، ولم يوضع له اللفظ؛ فانتفت الدلالة اللفظية.

وأما انتفاء الدلالة المعنوية: فلأنها تتوقف على تحقق الملازمة الذهنية بين المسمّى وغيره؛ على ما قررناه في موضعه، وقد انتفى هذا الشرط هنا. وإنما قلنا ذلك؛ لأنه [لا^(١)] ملازمة ذهناً بين المسمّى الذى هو الزجر، وبين فساد العباد؛ وذلك لأنه لا تناقض بين قول الشارع: «لا تُصَلِّ في الثوب المغصوب، ولا تتوضأ بالماء المغصوب، فإن فعلت ذلك، فقد جعلته سبباً للخروج عن العهد»؛ ولو كانت الدلالة الالتزامية موجودة، لتطابقت المطابقة والالتزام؛ والأول^(٢) باطل؛ ويلزم من هذا بطلان الدلالة المعنوية؛ فلا دلالة لصيغة النهي على عدم الإجزاء أصلاً؛ وهو المدعى.

الوجه الثانى: هو أنه لو دلّ النهي على فساد العبادات، لثبت فسادها حيثما ثبت النهي عنها؛ عملاً بالدليل؛ واللازم باطل؛ بدليل صحة الصلاة فى الثوب المغصوب [١٥٤/أ]، [والأوقات المكروهة]^(٣) [ولا فرق بين الملزومين]^(٤).

قال المصنف - رحمه الله تعالى - : وَالْجَوَابُ: قَوْلُهُ: «لَمْ لَا يَحْجُزُ أَنْ يَكُونَ الْإِثْمَانُ بِالْمَنْهَى عَنْهُ - سَبَبًا لِلْخُرُوجِ عَنِ الْعَهْدَةِ؟»

قُلْنَا: لِأَنَّهُ إِذَا لَمْ يَأْتِ بِالْمَأْمُورِ بِهِ ، بَقِيَ الطَّلَبُ كَمَا كَانَ؛ فَوَجَبَ الْإِثْمَانُ بِهِ؛ وَإِلَّا لَزِمَ الْعِقَابُ بِالدَّلِيلِ الْمَذْكُورِ.

قَوْلُهُ: «الصَّلَاةُ فِي الثَّوْبِ الْمَغْصُوبِ مِنْهَى عَنْهَا، ثُمَّ إِنَّ الْإِثْمَانَ بِهَا يَقْتَضِي الْخُرُوجَ عَنِ الْعَهْدَةِ»:

قُلْنَا: الدَّلِيلُ الَّذِي ذَكَرْنَاهُ يَقْتَضِي أَلَّا يَخْرُجَ الْإِنْسَانُ عَنِ عَهْدَةِ الْأَمْرِ؛ إِلَّا بِفِعْلِ الْمَأْمُورِ بِهِ؛ إِلَّا أَنَّهُ قَدْ يَتْرَكَ الْعَمَلَ بِهَذَا الدَّلِيلِ فِي بَعْضِ الصُّوَرِ؛ لِمُعَارِضٍ.

(١) سقط فى هـ.

(٢) فى هـ؛ واللازم.

(٣) سقط فى هـ.

(٤) سقط فى هـ.

فى النواهى فى الفرق: أَنَّ مِمَّا سَأَلَ بَدَنَ الْإِنْسَانِ لِلثَّوْبِ لَيْسَتْ جُزْءًا مِنْ مَاهِيَةِ الصَّلَاةِ، وَلَا مُقَدِّمَةٌ لِّشَيْءٍ مِنْ أَجْزَائِهَا؛ وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ هـ كَانَ آتِيًا بِعَيْنِ الصَّلَاةِ الْمَأْمُورِ بِهَا؛ مِنْ غَيْرِ خَلَلٍ فِي مَاهِيَّتِهَا أَصْلًا.

أَقْصَى مَا فِي الْبَابِ: أَنَّهُ آتَى - مَعَ ذَلِكَ - بِفِعْلِ آخَرَ مُحَرَّمٍ، وَلَكِنْ لَا يَقْدَحُ فِي الْخُرُوجِ عَنِ الْعَهْدَةِ.

أَمَّا الْمَعَارِضَةُ الْأُولَى : فَجَوَابُهَا:

أَنَّ النَّهْيَ دَلٌّ عَلَى أَنَّ الْمَنْهَى عَنْهُ مُغَايِرٌ لِلْمَأْمُورِ بِهِ، وَالنَّصْرُ دَلٌّ عَلَى أَنَّ الْخُرُوجَ عَنِ عَهْدَةِ الْأَمْرِ لَا يَحْصُلُ إِلَّا بِالْإِتْيَانِ بِالْمَأْمُورِ بِهِ؛ فَيَحْصُلُ مِنْ مَجْمُوعِ هَاتَيْنِ الْمُقَدِّمَتَيْنِ: أَنَّ الْإِتْيَانِ بِالْمَنْهَى عَنْهُ لَا يَقْتَضِي الْخُرُوجَ عَنِ الْعَهْدَةِ.

وَأَمَّا الْمَعَارِضَةُ الثَّانِيَّةُ : فنقول: لَا نُسَلِّمُ أَنَّ النَّهْيَ - فِي الصُّورِ الَّتِي ذَكَرْتُمُوهَا - تَعَلِّقُ بِنَفْسِ مَا تَعَلَّقَ بِهِ الْأَمْرُ؛ بَلْ بِالْمُجَاوِرِ، وَحَيْثُ صَحَّ الدَّلِيلُ: أَنَّ الْفِعْلَ الْمَسْأَلِيَّ بِهِ غَيْرُ الْفِعْلِ الْمَنْهَى عَنْهُ - فَلَا نُسَلِّمُ أَنَّهُ لَا يُفِيدُ الْفَسَادَ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

وَأَمَّا الْمَعَامَلَاتُ: فَالْمُرَادُ مِنْ قَوْلِنَا: «هَذَا الْبَيْعُ فَاسِدٌ»: أَنَّهُ لَا يُفِيدُ الْمِلْكَ؛ فَفَقُولُ: لَوْ دَلَّ النَّهْيُ عَلَى عَدَمِ الْمِلْكِ، لَدَلَّ عَلَيْهِ؛ إِمَّا بِلَفْظِهِ، أَوْ بِمَعْنَاهُ:

وَلَا يَدُلُّ عَلَيْهِ بِلَفْظِهِ؛ لِأَنَّ لَفْظَ «النَّهْيِ» لَا يَدُلُّ إِلَّا عَلَى الرَّجْرِ.

وَلَا يَدُلُّ عَلَيْهِ بِمَعْنَاهُ أَيْضًا؛ لِأَنَّهُ لَا اسْتِبْعَادَ فِي أَنْ يَقُولَ الشَّارِعُ «نَهَيْتُكَ عَنْ هَذَا الْبَيْعِ؛ وَلَكِنْ: إِنْ أَتَيْتَ بِهِ حَصَلَ الْمِلْكُ»؛ كَالطَّلَاقِ فِي زَمَانِ الْحَيْضِ، وَالْبَيْعِ وَقْتَ النِّدَاءِ.

وَإِذَا ثَبَتَ: أَنَّ النَّهْيَ لَا يَدُلُّ عَلَى الْفَسَادِ؛ لَا بِلَفْظِهِ، وَلَا بِمَعْنَاهُ وَجَبَ أَلَّا يَدُلَّ عَلَيْهِ أَصْلًا.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن المصنف أحاب عن المطالبة المذكورة، بأن قال: قد بينا أنه تارك للمأمور به، وتارك المأمور به يستحق العقاب؛ فالنظر إلى ما ذكرنا يقتضى البقاء فى عهدة الواجب.

وأما قوله: «الإتيان بالمنهى عنه قد يكون سبباً للخروج عن العهدة»:

قلنا: ذلك من باب المعارضة، فمن ادعاها، فعليه البيان.

وأما قوله: «الصلاة في الثوب المغصوب صحيحة؛ وكذا الوضوء بالماء المغصوب»:

فاعلم: أن هذا نقضٌ على الدليل المذكور.

وبيانه: أن الخصم يقول: ما ذكّرت من الدليل يقتضي عدم جواز الصلاة في الثوب المغصوب، وعدم صحة الوضوء بالماء المغصوب.

وبيانه: أن المصلّي في الثوب المغصوب تاركٌ للصلاة المأمور بها؛ لأن الصلاة في الثوب المغصوب منهيٌّ عنها؛ لأن الأصل تعلّق النهي بعين الصلاة؛ إذ هو الحقيقة؛ فالآتي بها تاركٌ للمأمور به؛ بعين ما ذكرتم، وتارك المأمور به عاصي، والعاصي يستحقّ العقاب. وهكذا يقول: «الوضوء بالماء المغصوب باطل؛ لما ذكرتم».

وإذا تقرر ذلك، فطريق التوجيه: أن نقول: لو صحّ ما ذكرتم من الدليل، يلزم عدم الصحة في هاتين الصورتين - يعني ما ذكرتم - واللازم باطل؛ فالملزوم كذلك. وإذا قد تبين توجيه السؤال على الوجه الذي ذكرناه، فنقول:

أجاب المصنّف عنه: بأن قال: ما ذكرتم من الدليل يقتضي عدم صحة الصلاة؛ بل العبادة في جميع صور وجودها، فإن ترك في بعض الصور، فإنما يترك لمعارض، وقد يثبت المعارض هنا، وهو الفرق بين صورة النقض وبين القاعدة التي فرضنا صورتها؛ فإن عود النهي إلى ذات العبادات هو: أن المنهي عنه مماسة [١٥٤/ب] الثوب المغصوب لبدين المصلّي، وتلك المماسّة ليست جزءاً من أجزاء الصلاة، ولا مقدمة لشيء من أجزائها بالإجماع، فالآتي بها آتٍ بالصلاة التي ليست من ماهيتها أصلاً؛ غاية الأمر: أنه جاور الصلاة فعلاً منهيٌّ عنه؛ وذلك لا يقدح في صحة الصلاة.

هذا ما ذكره المصنّف، وفيه نظر:

وبيانه: أنّ ستر العورة شرطُ صحة الصلاة إجماعاً، فالآتي بالستر المنهي عنه شرعاً تارك للستر المأمور به في الصلاة؛ تعين ما ذكرتم؛ فوجب أن يبقى في عهدة الواجب إلى آخر ما قرّره، وما ذكره من الفرق، لا يدفع ما ذكرناه.

والجواب الصحيح الأصولي^(١): منع الصحة في هذه الصورة؛ كما ذهب إليه أحمد - رضي الله عنه - أو بيان أن النهي في هذه الصورة لا يتعلّق بذات ما أمر به؛ بل هو راجع إلى أمر خارج عن المأمور به.

فإن قال: «الواجب عليه نفس الستر، لا هذا الستر بالثوب المغصوب؛ فصار للستر

حقيقتان^(١)؛ فنقول: مطلق الستر واجب، وهذا الستر الخاص حرام؛ ولا استحالة فى ذلك»:

قلنا: هذا كلام حق؛ ولكن هذا ييطل بعين ما اختاره مِنْ بطلان الصلاة فى الدار المغصوبة.

والجواب الصحيح عن هذا: إمّا منع الحكم^(٢) فيه؛ كما هو مذهب أحمد، أو ما سنذكره جواباً عنه وعن أمثاله بعد هذا.

والجواب عن المعارضة الأولى أن نقول: نحن ندعى أن النهى يدل على الفساد بمعناه على هذا التفسير، وهو: أن فاعل الفعل المنهى عنه تارك للمأمور به - على ما بيناه - وتارك المأمور به عاص، والعاصى يستحق العقاب بالنص المذكور فى «كتاب الأوامر» وهو قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُهِينٌ﴾ [النساء: ١٤]. فإذا لزم من دلالة النهى كون المأمور به منهياً عنه، ولزم من ذلك كونه تاركاً للمأمور به، والنص دال على أن تارك المأمور به عاص، فيلزم من ذلك دلالة النهى على الفساد بمعناه.

أو نقول [١٥٥/أ]: النهى دل على أن ما أتى به من المنهى عنه غير مأمور به، والخطاب الدال على وجوب المأمور به يقتضى أنه إذا أتى بالمأمور به، يخرج عن عهدة ذلك الواجب، فإذا لم يأت بالمأمور به، وأتى بغيره، فيبقى ذلك الخطاب متعلقاً به، ويلزم من هاتين المقدمتين دلالة النهى على فساد العبادات من حيث المعنى. وإذا أراد الخصم بيان عدم الدلالة - بالتفسير المذكور - فعليه البيان، وما ذكره ليس كذلك؛ فاندفع.

وأما المعارضة الثانية: فجوابها أن نقول: لا نسلم أن النهى فى الصور المذكورة تعلق بعين ما تعلق به الأمر، أو بغيره؛ فإن كان الأول: فإننا نمنع الصحة فى تلك الصورة^(٣). وإن لم يتعلق بعينه، بل بغيره: ظهر الفرق. وهذا هو الجواب عن جملة صور النقض؛ كالوضوء بالماء المغصوب، والستر بالثوب المغصوب، وأمثالهما. هذا هو بيان المقام الأول.

أما المقام الثانى - وهو: أن النهى لا يقتضى فساد المعاملات - بالدليل عليه هو: أنه

(١) فى «ب»: حنسان.

(٢) فى «ب»: إلى منع الحكم.

(٣) فى «أ»: الصفة.

لو دلَّ عليه، وهو عدم إفادته الملك: فإما أن يدلَّ عليه بلفظه، أو بمعناه؛ والقسمان باطلان؛ فلا دلالة:

أما بطلان الأول: فالأنَّ النهىَ موضوع للزجر؛ فلا يكون موضوعاً لغيره؛ دفعاً للاشتراك، وإذا لم يكن موضوعاً لغيره، فلا يدلُّ عليه بلفظه.

وأما أنه لا يدلُّ عليه بمعناه: فذلك لأنه لا مناقضة بين جعل الشيء سبباً للملك، وبين كونه منهيّاً عنه قطعاً؛ فجاز عقلاً أن يقول الشارع: «نهيتك عن البيع وقت النداء، ومتى صدر منك، فقد جعلته سبباً للملك. ويلزم من هذا: ألا يدلُّ عليه بمعناه بوجه ما؛ إذ لو دلَّ عليه بمعناه بوجه ما، لما حُسِّن الجمع بين هذين القولين جزماً؛ واللازم باطل؛ لما مر؛ فينتفى المزوم؛ فلا دلالة له أصلاً.

قال المصنف - رحمه الله -: فَإِنْ قِيلَ: «هَذَا يُشْكِلُ بِالنَّهْيِ [١٥٥/ب] فِي «بَابِ الْعِبَادَاتِ»؛ فَإِنَّهُ يَدُلُّ عَلَى الْفُسَادِ: ثُمَّ نَقُولُ: لَا نُسَلِّمُ أَنَّهُ لَا يَدُلُّ عَلَيْهِ بِمَعْنَاهُ؛ وَبَيَّأْنُهُ مِنْ وَجْهَيْنِ:

الأول: أَنَّ فِعْلَ النَّهْيِ عَنْهُ مَعْصِيَةٌ، وَالْمَلِكُ نِعْمَةٌ، وَالْمَعْصِيَةُ تَنَاسِبُ الْمُنْعَ مِنَ النِّعْمَةِ؛ وَإِذَا لَاحَظَ النَّاسِبَةَ، فَمَحَلُّ الْإِعْتِبَارِ جَمِيعُ الْمَتَاهِي الْفَاسِدَةِ.

الثاني: أَنَّ النَّهْيَ عَنْهُ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ مَنشَأَ الْمَصْلَحَةِ الْخَالِصَةِ، أَوْ الرَّاجِحَةِ؛ وَإِلَّا: لَكَانَ النَّهْيُ مُنْعَاً عَنِ الْمَصْلَحَةِ الْخَالِصَةِ أَوْ الرَّاجِحَةِ؛ وَإِنَّهُ لَا يَجُوزُ.

بَقِيَ أَحَدُ أُمُورٍ ثَلَاثَةٍ: وَهُوَ أَنْ يَكُونَ مَنشَأَ الْمَفْسَدَةِ الْخَالِصَةِ، أَوْ الرَّاجِحَةِ، أَوْ الْمُسَاوِيَةِ:

وَعَلَى التَّقْدِيرَيْنِ الْأَوَّلَيْنِ: وَجَبَ الْحُكْمُ بِالْفُسَادِ؛ لِأَنَّهُ إِذَا لَمْ يُقَدِّمِ الْحُكْمُ أَصْلًا، كَانَ عِبْثًا، وَالْعَاقِلُ لَا يَرْغَبُ فِي الْعِبْثِ ظَاهِرًا؛ فَلَا يُقَدِّمُ عَلَيْهِ؛ فَكَانَ الْقَوْلُ بِالْفُسَادِ سَعْيًا فِي إِعْدَامِ تِلْكَ الْمَفْسَدَةِ.

وَعَلَى التَّقْدِيرِ الثَّلَاثِ - وَهُوَ التَّسَاوَى - كَانَ الْفِعْلُ عِبْثًا، وَالِاشْتِغَالُ بِالْعِبْثِ مَحْذُورٌ عِنْدَ الْعُقَلَاءِ، وَالْقَوْلُ بِالْفُسَادِ يُفْضِي إِلَى دَفْعِ هَذَا الْمَحْذُورِ؛ فَوَجَبَ الْقَوْلُ بِهِ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن قوله: «ما ذكرتكم يشكل بالعبادات» معناه: أنكم سلمتم أن النهى عن العبادات يقتضى فسادها، وزعمتم: أن النهى عن المعاملات لا يقتضى فسادها، وما ذكرتكم ينتقض به، وصورة الإشكال المراد منها فى الاصطلاح

صور النقض، وصورة النقض تصلح أن يتمسك بها الخصم؛ فتارة يكون التوجيه معارضةً فى المقدّمة، وتارة يكون التوجيه معارضةً فى الحكم؛ وقد بينا ذلك فى «علم النظر»، وكل واحد من التوجيهين يتأتى ههنا.

أما التوجيه [معارضةً] ^(١) فى المقدمة - فهو: أن نأخذ مقدّمة من مقدّمات الدليل بعينها، ونقول: هذه المقدّمة باطلة؛ إذ لو صحّت، لبقيت المقدّمات صحيحة على ما ادعيت، وسلّمنا؛ فيلزم صحة جميع المقدمات جزماً، وهى موجودة فى باب العبادات؛ ضرورة صدق قولنا: «لو دلّ النهى على فساد العبادات: فما أن يدلّ عليه بلفظه، أو بمعناه؛ والقسمان باطلان... إلى آخر ما ذكرتم»؛ فلا دلالة؛ فيلزم من هذا: أنه لو صحّت المقدمة، يلزم عدم دلالة النهى على فساد العبادات؛ وذلك باطل؛ على ما سلّمتم؛ فيلزم فساد هذه المقدمة، وهو المدعى.

أما التوجيه معارضةً فى الحكم - فهو أن نقول: النهى يدلّ على فساد العبادات؛ فيدلّ على فساد المعاملات؛ لأنه لو لم يدلّ على فساد المعاملات، فعدم دلالاته إنّما كان لقولنا: «لو دلّ، لدلّ: إمّا بلفظه، أو بمعناه؛ والقسمان باطلان»؛ وهذا الدليل بتمامه موجودٌ فى العبادات؛ فيصدق قولنا: «لو لم يدلّ على فساد المعاملات، لما دلّ على فساد العبادات»؛ واللازم منتف. وهذه معارضة فى الحكم، فهذا هو توجيه صورة الإشكال، وقد تعرض عن الدليل الذى سلّمه لك ^(٢) بالكلية، ويقال: يثبت فساد المعاملة المنهى عنها؛ قياساً على فساد العبادة المنهى عنها؛ وهذا توجيه آخر [١٥٦/أ] لصور النقض. واعلم ^(٣): أنه لا يتجه أصلاً قول القائل: دليلك باطل؛ إذ لو لم يدع ذلك مطابقةً، لصح أن يقال: هذه المقدّمة من مقدّمات دليلك باطلة؛ لأنه لا بد وأن ندعيها مطابقةً. ولهذا الكلام بسط لا يليق بهذا الفن.

ثم قال المصنّف: «لا نسلم أنه لا يدلّ عليه بمعناه، وما ذكرت من الدليل - وإن دلّ عليه - ولكن معناه ما ينفيه».

وبيانه من وجهين:

الأول: أن الملك نعمة وكرامة:

أما أنه نعمة: فظاهراً؛ وذلك لأنّ الملك عبارة عن الموجب للقدرة، أو عن القدرة

(١) سقط فى أ، ب.

(٢) فى أ: الذى للمستدل.

(٣) فى أ: والحكم.

الكاشف عن المحصول
على التصرفات، وكل عبد يجزم أن عَجْزُهُ^(١) وقدرته من الله تعالى؛ فإعطاء هذه القدرة من الله تعالى نعمة عظيمة.

وأما أنه كرامة: فلأنَّ الدليل^(٢) يقتضى أن لا ملك إلا الله، فوصف العبد بأنه مالك كرامة^(٣) له جزماً.

ثبت: أن الملك نعمة وكرامة، والنعم والكرامات لا تنأط بالعاصين؛ قياساً على سائر المناهي المناطة. ووجه الجمع بالمعنى المناسب: هو أنا نقول: عدم تبوت الملك فى تلك الصورة: إنما كان زجراً عن التوسل المذكور إلى النعم والكرامات بالمعاصي؛ لمكان المناسبة.

ووجهها: أن الزجر عن التوسل المذكور أمرٌ مطلوبٌ، وعدم ترتب الملك على الفعل المنهى عنه طريقٌ صالحٌ، والحكيم قد باشر؛ فإنه حَكَمَ بعدم ترتب الملك فى تلك الصورة على الفعل المنهى عنه، ولا معنى للمناسبة إلا ذلك؛ [و] هذا المعنى موجودٌ فى جميع صور النهى عن المعاملات؛ فوجب القول بفساد الجميع.

هذا الدليل يقتضى فساد كلِّ المعاملات والاتقاعات: فإن لم يمنع منه مانعٌ: يثبت الفساد فى حقها؛ عملاً بالدليل السالم عن المانع. وإن منع منه مانع، فنقول:

سرف النهى إلى المجاور العارض^(٤) جمعاً بين البايين بقدر الإمكان؛ فيبقى دليلنا سالماً عن الانتقاض.

الثانى: أن الفعل المنهى عنه يجب ألا يكون منشأً للمصلحة الخالصة أو الراجعة؛ لأنه: إن كان [ب/١٥٦] كذلك، لما كان منهياً عنه؛ لأن النهى سعى فى إعدام الفعل المشتمل على إحدى المصلحتين المذكورتين؛ فيكون ذلك سعيًا فى إعدام المصلحة الخالصة أو الراجعة؛ وذلك لا يفعله الحكيم.

وإذا ثبت ذلك، فنقول: يلزم أن يكون الفعل المنهى عنه مشتملاً على المفسدة الخالصة أو الراجعة أو المساوية قطعاً، وإذا كان كذلك، وجب القول بفساد الفعل المنهى عنه.

(١) فى وب: فججزه من خلقه.

(٢) فى و: التملك.

(٣) فى و: إكرام.

(٤) فى و: المجاز والعارض.

أما إذا كان مشتملا على المفسدة الخالصة أو الراجحة: فذلك لأنه إذا لم يُقْبَدْ النهى فساد النهى عنه المشتمل على تلك المصلحة المذكورة - : وجب ألا ينهى عنه؛ لأن النهى يكون غرياً عن الفائدة، لأن فائدة النهى: إما فساد الحكم الذى يتضمنه ذلك الفعل المنهى عنه، أو غيره؛ والقسمان باطلان:

أما الأول: فلأننا نتكلم على هذا التقدير.

أما الثانى: فبالأصل؛ لكنه قد نهى عنه، فوجب القول بالفساد. وأما إذا كان متضمناً للمفسدة المساوية للمصلحة، فنقول:

يلزم القول بالفساد؛ إذ لو صح ذلك، لكان ذلك قولاً بصحة الفعل فى حالة كونه عبثاً؛ لأنه لما تساوت مصلحته ومفسدته، كان الاشتغال به عبثاً؛ فوجب القول بالفساد؛ دفعاً لهذا المحذور؛ لأن الفعل المشتمل على العبث ليس بصحيح فى مواضع منها: إتعاب النفس بلا فائدة، والتجارة المتساوية ربحاً وخسارة؛ وكذلك الزراعة المتساوية ربحاً وخسارة، وإبدال درهم بدرهم مثله. وعدم صحته إنما كان دفعاً لمحذور العبث؛ لمكان المناسبة؛ [و] هذا المعنى موجود - هنا - فيلزم فساده.

قال المصنف - رحمه الله تعالى - : سَلَّمْنَا أَنَّ مَا ذَكَرْتَهُ يَدُلُّ عَلَى قَوْلِكَ؛ لَكِنَّهُ مُعَارِضٌ بِالنَّصِّ، وَالْإِجْمَاعِ وَالْمَقْضُوعِ:

أَمَّا النَّصُّ : فَقَوْلُهُ (عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ) : «مَنْ أَدْخَلَ فِي دِينِنَا مَا لَيْسَ مِنْهُ ، فَهُوَ رَدٌّ».

وَالنَّهْيُ عَنْهُ لَيْسَ مِنَ الدِّينِ؛ فَيَكُونُ مَرْدُوداً؛ وَلَوْ كَانَ سَبَباً لِلْحُكْمِ ، لَمَا كَانَ مَرْدُوداً.

وَأَمَّا الْإِجْمَاعُ : فَهُوَ أَنَّهُمْ رَجَعُوا فِي الْقَوْلِ بِفَسَادِ الرِّبَا، وَفَسَادِ نِكَاحِ الْمُتَعَةِ - إِلَى النَّهْيِ.

وَأَمَّا الْمَقْضُوعُ : فَمِنْ وَجْهَيْنِ:

الْأَوَّلُ: أَنَّ النَّهْيَ نَقِيضُ الْأَمْرِ؛ لَكِنَّ الْأَمْرَ يَدُلُّ عَلَى الْإِجْزَاءِ؛ فَالنَّهْيُ يَدُلُّ عَلَى الْفَسَادِ.

الثَّانِي: أَنَّ النَّهْيَ يَدُلُّ عَلَى مَفْسَدَةِ خَالِصَةٍ، أَوْ رَاجِحَةٍ، وَالْقَوْلُ بِالْفَسَادِ سَعَى فِي

إِعْدَامُ تِلْكَ الْمَفْسَدَةِ؛ فَوَجَبَ أَنْ يَكُونَ مَشْرُوعًا؛ قِيَاسًا عَلَى جَمِيعِ الْمَنَاهِي
الْفَاسِدَةِ:

وَالْحَوَابُ: قَوْلُهُ: «يُشْكَلُ بِالنَّهْيِ فِي الْعِبَادَاتِ»:

قُلْنَا: الْمُرَادُ مِنَ الْفَسَادِ؛ فِي بَابِ الْعِبَادَاتِ: أَنَّهَا غَيْرُ مُحْزَنَةٍ، وَالْمُرَادُ مِنْهُ؛ فِي بَابِ
الْمُعَامَلَاتِ: أَنَّهُ لَا يُغَيِّدُ سَائِرَ الْأَحْكَامِ؛ وَإِذَا اخْتَلَفَ الْمَعْنَى، لَمْ يَتَجَهَّ أَحَدُهُمَا نَقْضًا عَلَى
الْآخَرِ.

قَوْلُهُ: «الْمَلِكُ نِعْمَةٌ؛ فَلَا تَحْصُلُ مِنَ الْمَعْصِيَةِ»:

قُلْنَا: الْكَلَامُ عَلَيْهِ وَعَلَى الْوَجْهِ الثَّانِي = مَذْكُورٌ فِي «الْخِلَافِيَّاتِ».

وَأَمَّا الْحَدِيثُ: فَنَقُولُ: الطَّلَاقُ فِي زَمَانِ الْحَيْضِ يُوصَفُ بِأَمْرَيْنِ:

أَحَدُهُمَا: أَنَّهُ غَيْرُ مُطَابِقٍ لِأَمْرِ اللَّهِ تَعَالَى.

وَالثَّانِي: أَنَّهُ سَبَبٌ لِلْيَبُونَةِ:

أَمَّا الْأَوَّلُ: فَالْقَوْلُ بِهِ إِذْ خَالَ فِي الدِّينِ مَا لَيْسَ مِنْهُ؛ فَلَا جَرَمَ كَانَ رَدًّا.

وَأَمَّا الثَّانِي: فَلَيْمَ قُلْتُ: «إِنَّهُ لَيْسَ مِنَ الدِّينِ؛ حَتَّى يَلْزَمَ مِنْهُ أَنْ يَكُونَ رَدًّا؛ فَإِنَّ هَذَا
عَيْنُ الْمُتَنَازَعِ فِيهِ؟!».

وَأَمَّا الْجَمَاعُ: فَلَا نُسَلِّمُ أَنَّ الصَّحَابَةَ (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ) رَجَعُوا فِي فُسَادِ الرُّبَا
وَالْمُتَعَةِ إِلَى مُحَرَّدِ النَّهْيِ؛ بِدَلِيلِ أَنَّهُمْ حَكَمُوا فِي كَثِيرٍ مِنَ الْمُنْهَيَّاتِ بِالصَّحَّةِ؛ وَعِنْدَ
ذَلِكَ: لَا بُدَّ وَأَنْ يَكُونَ أَحَدُ الْحُكْمَيْنِ لِأَجْلِ الْقَرِينَةِ؛ وَعَلَيْكُمْ التَّرْجِيحُ.

ثُمَّ هُوَ مَعْنَى: لَأَنَا لَوْ قُلْنَا إِنَّ النَّهْيَ يَدُلُّ عَلَى الْفَسَادِ، لَكَانَ الْحُكْمُ بِعَدَمِ الْفَسَادِ فِي
بَعْضِ الصُّوَرِ تَرْكًا لِلظَّاهِرِ.

أَمَّا لَوْ قُلْنَا: بِأَنَّهُ لَا يَقْتَضِي الْفَسَادُ، لَمْ يَكُنْ إِثْبَاتُ الْفَسَادِ فِي بَعْضِ الصُّوَرِ؛ لِذَلِيلِ
مُنْفَصِلٍ - تَرْكًا لِلظَّاهِرِ؛ فَكَانَ مَا قُلْنَاهُ أَوَّلَى.

قَوْلُهُ: «الْأَمْرُ دَلٌّ عَلَى الْإِجْزَاءِ؛ فَوَجَبَ أَنْ يَدُلَّ النَّهْيُ عَلَى الْفَسَادِ»:

قُلْنَا: هَذَا غَيْرُ لَازِمٍ؛ لِإِمْكَانِ اشْتِرَاكِ الْمُتَضَادَّاتِ فِي بَعْضِ الصُّوَرِ اللَّوَاظِمِ؛ وَلَوْ سَلَّمْنَا

ذَلِكَ ، لَكَانَ الْأَمْرُ لَمَّا ذَلَّ عَلَى الْإِجْزَاءِ ، وَجَبَ أَلَّا يَذُلَّ النَّهْيُ عَلَيْهِ ، لَا أَنْ يَذُلَّ عَلَى
الْفَسَادِ ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ .

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن ما ذكره من المعارضة فى حُكْم المسألة
ظاهر، غنى عن الشرح؛ فلنشرح الجواب؛ فإنه محتاج إليه، فنقول:

أجاب [١٥٧/أ] المصنّف عن النقض بالعبادات بأن قال: المراد من فساد العبادة
المنهى عنها: عدم إجرائها، والمراد من فساد المعاملات: عدم ترتب آثارها عليها، وإذا
اختلفت المعاني، فلا يتجه أحدهما نقضاً على الآخر ومعناه: إذا اختلف معنى الفساد
لاختلاف الصورتين، فلا يتجه أحدهما نقضاً على الآخر؛ وهذا لأننا نقول: عَدَمُ صحة
الصَّلَاةِ فى بعض الصُّوَرِ، لا يتجه نقضاً على صحة البيع فى بعض الصُّوَرِ، وعدم صحة
النكاح فى بعض الصُّوَرِ، لا يتجه نقضاً على صحة البيع فى بعض الصُّوَرِ؛ وكذلك:
عدم وجوب القصاص لا يدل على عدم وجوب الصوم والصلاة؛ فلا يتجه شىء منها
نقضاً على الآخر فى العبادات؛ ليس معناه: عدم ترتب الملك على المعاملات؛ فلا يتجه
أحدهما نقضاً على الآخر. هذا حاصل ما نقوله، وتقريره: أن نقول:

الدليل الدال على أن النهى فى المعاملات بتمامه موجود فى العبادات وإنك حكمت
بصحة المعاملات المنهى عنها، وفساد العبادة المنهى عنها؛ فقد انتقض دليلك. أو نقول:
المعاملة المنهى عنها فاسدة بالقياس على فساد العبادة المنهى عنها؛ والجامع: المفسدة
المدلول عليها فى المنهى^(١). [والجواب عن الأول والثانى: بالفرق]؛ وقد تقرر فى علم
النظر: أن أجواب عن النقض هو الفرق بين صورة النقض وغيره. ووجه الفرق أن
نقول: ما ذكرت من الدليل الدال على فساد العبادة المنهى عنها، لم يوجد بتمامه فى
المعاملات؛ فلا يرد نقضاً؛ وهذا لأننا عنيينا بفساد العبادة المنهى عنها: عدم إجرائها عن
المأمور به، ودللنا على ذلك؛ بأن قلنا: الآتى بالعبادة المنهى عنها تارك للمأمور به؛
فوجب أن يبقى فى عهدة الواجب، وهذا الدليل غير موجود فى المعاملات؛ ضرورة أنه
لم يؤمر بالبيع على وجه مخصوص؛ حتى إنه [إذا] أتى بالبيع على خلاف [١٥٧/ب]
ذلك الوجه، لم يكن تاركاً^(٢) [للمأمور به؛ وهذا لأنَّ الأمر والنهى المتعلقين بذات
واحدة محال، ومن المعلوم أنَّ هذا الدليل لم يُوجَدْ فى المعاملات فلا يتجه النقض على
الدليل. وأمّا إذا قيس أحدهما على الآخر: فجوابه غير هذا الفرق. فهذا تحقيق عَيْنِ

(١) فى واه: بالنهى.

(٢) فى واه، ب: كان تاركاً.

هذا الموضوع، وتلخيص معنى قوله: «إذا اختلفت المعاني، فلا يتجه أحدهما نقضاً على الآخر». واعلم: أنَّ المتقن لعلم النظر ٥ هو الَّذِي يُدْرِكُ هذا الكلام وتحقيقه، وأما من لم يعرفه، أو لم يحققه؛ بناءً على أنَّ علم النظر اصطلاحٌ مَحْضٌ، لا حاجة إليه في العلوم - فهو لا يُدْرِكُ ما ذكرناه على الحقيقة؛ فعليك بإحكام علم المنطق والنظر؛ إن أردت أن يكون لك حَظٌّ من التدقيق والتحقيق .

والجواب عن الوجه الأول من المعقول ٥ من وجهين: الأول: الفروق التفصيلية؛ وذلك من وظيفة الفقيه لا الأصولي؛ فإن الفساد في بعض صور المناهي ٥ إنما كان لتمكين المفسدة في ذات المنهى عنه من عدم الإجزاء، ولا كذلك فيما عدا تلك الصور؛ فعدم الصحة والفساد - ثمة - إنما كان دفعاً لتلك المفسدة، وهذا المعنى ^(١) منعدم فيما عدا تلك الصور؛ فلا ينتظم القياس المستوى بين صور المناهي .

والجواب [عن] الأول : أن نقول: النزاع في أن المنهى هل يَدُلُّ على فساد المعاملة المنهى عنها، أم لا ؟ وثبوت الفساد في بعض صور المعاملة المنهى عنها، أو في كلها - لا يريد ^(٢) علي دلالة المنهى على الفساد؛ فإنه لا يلزم من ثبوت الفساد في صور المنهى: أن يَكُونَ دالاً على الفساد؛ وهذا واضح. وبه خرج الجواب عن الثاني. وأما المصنف: فقد قال: الكلام على ذلك مذكور في «الخلافيات» ^(٣)، وأجاب صاحب الحاصل عنه.

والجواب عن الوجه الثاني : بأن قال: «كون الفعل مشتملاً على مفسدة - لا يلزم منه ألا يكون مفيداً لحكم آخر». وهذا ليس بجواب؛ فإنه ما ادعى ذلك، بل دَلَّ على نفي مدعاه بطريق القياس - على ما سبق بيانه؛ فما ذكره لا يتجه أصلاً.

والجوابُ عن الحديث : أن نقول:

الطلاق في زمن [١/٥٨] الحيز يوصف بأمرين:

أحدهما: أنه بدعي، بمعنى: أنه غير مطابق لأمر الشارع.

(١) في ٥ أ: التمكن.

(٢) في ٥ أ: لا يدل.

(٣) قوله: «الكلام عليه مذكور في الخلافيات». تقريره: أن المذكور في الخلافيات أن الله - تعالى - رتب على ارتكاب المنهى عنه الحد في جنایات خاصة، والتعزير فيما عداها، مع سقوط العَدَالَةِ، وغير ذلك مما قد استقر في الشريعة، فليس لأحد أن يزيد على ما رتب الله تعالى، وعدم الملك زيادة على المقرّر فوجب ألا يشرع، فلا ينتقم أحد لله - تعالى - بأكثر مما انتقم لنفسه. ينظر: النفائس ٤/١٦٩٩.

وتانيهما: أنه سبب للبينونة. فمن قال: إنه [غير] مطابق لأمر الشارع؛ وهو الذى أدخل فى ديننا ما ليس منه - فذلك مردود.

وأما أنه سبب لوقوع البينونة: فلم قلت: «إنه ليس سبباً لوقوع البينونة» حتى إن من قال: «إنه سبب للوقوع» يكون قد أدخل فى ديننا ما ليس منه؟ فهذا هو عَيْنُ هذا المتنازع فيه.

أما التمسك بفعل الصَّحَابَةِ ١ فنقول: لا نسلم أن الصحابة - رضوان الله عليهم أجمعين - رجَعُوا فى فساد شيء من المنهيات إلى مجرد النهى. وسند المنع: أنهم حَكَمُوا بصحة جملة من المنهيات، ولو كان الأمر كما ذكرتم ٢ لما انتظم ما ذكرتم؛ ويلزم من ذلك ألا^(١) يكون استدلالهم بالنهى على الفساد، بل جاز أن يكون ذلك للنهى، ويتخلف الحكم عن النهى فى بعض الصور لمانع، وجاز ألا يكون لمطلق النهى؛ بل للمنهى مع قرينة دالة^(٢) منضمة إلى النهى؛ فإذا احتمل كل واحد منهما، فلا بد من الترجيح، وعليكم ببيانه.

فلنشرع نحن فى ذكر الترجيح؛ فنقول:

لو قلنا: «النهى ذليلٌ على الفساد بإطلاقه» يلزم الترك بالدليل فى جميع صورِ الصَّحَّةِ مع تحقق النهى؛ فيلزم الترك بالدليل؛ وهو خلاف الأصل. ولو قلنا: «النهى لا يدل على الفساد، وحيثما يثبت الفساد، يثبت بدليل منفصل» لا يلزم مخالفة الدليل؛ وذلك يثبت شيئاً لم يدل هذا الدليلُ عليه؛ لا بالنفى، ولا بالإثبات، وليس ذلك خلاف الظاهر؛ بخلاف الأول؛ فإنه يلزم تخلف المدلول عن الدليل؛ وذلك خلاف الظاهر.

أما قوله: «الأمر يدل على الإجزاء؛ فوجب أن يدل النهى على الفساد»:

قلنا: لا نسلم؛ بل جاز أن يكونا ضدَّين، ويشتركان فى لازمٍ واحد، ولو لم يكن إلا فى الضدية، كان كافياً.

سلمنا ذلك؛ ولكن مقتضى ذلك: أنه إذا كان الأمر دالاً على الإجزاء [وَجَبَ] ألا يدل النهى على الإجزاء، وأما أنه يدل على الفساد، فلا، وفرق بين عدم الدلالة وبين

(١) فى «ب»: أن يكون.

(٢) فى «أ»: قرينة خالية.

(٣) فى «ب»: ولو كان.

الدلالة على العدم. هذا هو شرح هذه المسألة. ولننعطف على الجواب [١٥٨/ب] عما أورده بعض الفضلاء على كلام المصنف في هذه المسألة أسئلة من غير تعرض منهم للجواب عنها؛ بناء منهم على أن لا جواب لها؛ فنقول:

قال صاحب «التلخيص». قوله: «لم يأت بالمأمور به؛ فوجب ألا يخرج عن العهدة» - يناقض ما قرره؛ من أن الآتي بالصلاة في الدار المغصوبة ليس آتياً بالمأمور به؛ لأنه حكم هناك بأنه خارج عن عهدة الأمر، وأنه ليس بعاصٍ.

ولا نسلم أن النهي لا يَدُلُّ على الفساد بمعناه، والاستبعاد ظاهر بين المنهى عنه، وبين أن يجعل مباشرته سبباً للحكم؛ وهو الملك الذي هو نعمة، ومطلوب العقلاء: أنه يستقيح الجمع بين الأمر والنهي في شيء واحد؛ لأنه يصير طالباً لعين ما يكرهه، وكارهاً لعين ما يطلبه؛ فإن النهي عنه طَلَبٌ لعدمه، وسعى في إعدامه، وتعليق الحكم به سعى في تكثيره، ودليل على طلبه.

وإنما قبح تكليف ما لا يُطَاق؛ لعدم حُصُولِ فائدة التكليف، وههنا أولى؛ لقبح التناقض بين المطلوبين؛ فهذه دلالة معنوية.

قوله: «الرأد من الفساد في المعاملات: عدم ترتب الملك، والمراد بفساد العبادات: عدم إجزائها»:

قلنا: هذا المعنى لا ينقدح ههنا؛ لأننا جمعنا بينهما بهذا المعنى المشترك؛ فافترقهما بخصوصية لا مدخل لها.

أما [قوله]: قوله: «الملك نعمة وكرامة» فجوابه مذكور في «الخلاات».

قلنا: تقرير هذه الدعوى من وظيفة الأصول.

والحق: أن النهي من حيث هو نهْيٌ يَدُلُّ على الفساد في العبادات والمعاملات جميعاً، وحيث تخلف، فإنما يتخلفُ لدليل منفصل؛ حيث لا يكون الرأد باللفظ حقيقته، ولا يكون المنهى عنه هو المنوع عنه بالحقيقة، بل ما يجاوره؛ كالبيع وقت النداء.

هذه جملة ما أورده صاحب «التلخيص» على هذه المسألة، ولم يتعرض لجواب شيءٍ منها، وسنجيب عنها، إن شاء الله تعالى.

واختار صاحب «التنقيح» دلالة النهي على فساد المعاملات، وتمسك [١٥٩/أ] بتمسك الصحابة - رضى الله عنهم - بالنهي على فساد المعاملات، وتمسك بتمسك الصحابة - رضى الله عنهم - بالنهي على فساد المعاملات، وأجاب عن جواب

المُصَنَّف: أن حوالة استدلالهم على قرينة زائدة غير منقولة تُضاهي حوالة تمسكهم بخير الواحد والعمومات وظواهرهما على أمر زائد، ولا شك في سقوط هذه الدعوى، وقد بان أنه يدلُّ عليه لَفْظًا، ولكن يعرف شرعي؛ فإننا نعلم أنه ليس بمقتضاه لغة، ولكن يعرف شرعي في صدر دلائلهم؛ إذ لم يتعرضوا للاقتضاء العرفي، ثم ترك العمل به في بعض الصور - لا ينفي كونه ظاهرًا؛ كالعمومات والآحاد؛ على أننا نقول: لم ينصرف النهي في صور الاعتبار إلى غير المنهي عنه.

وقال بعضهم: صدق قولنا: «إنه أتى بالمنهي عنه» أعم من قولنا: «إنه أتى بالمأمور به، أو لم يأت به» لأنه تقدم أنَّ الخاصَّ قد يكون منهياً عنه، والمفهوم العام قد يكون مبأخاً؛ كمطلق اللحم في لحم الخنزير، وواجباً؛ كالصلاة في الدَّار المَغْصُوبَة، ومندوباً؛ كالنافلة^(١) في الأوقات المَكْرُوهَة، وحراماً؛ كالمقر^(٢) بالشرك؛ فإن أصل الكفر حرام، وإذا كان أعم من هذه الأقسام الأربعة - لا يستدل به على أحدها؛ لأن الأعم لا يدل على الأخص. قوله: «لَمْ لا يجوز أن يكون الإتيان به موجباً للخروج عن العهدة؛ كالوضوء بالماء المغصوب... إلى آخره»:

قلنا: المنهي عنه لا يكون سبباً لبراءة الذمة عن الواجب مما هو منهى عنه؛ لأنَّ المندوب الذي هو راجع، ويتضمن المصلحة - لا يكون سبباً لبراءة الذمة عن الواجب؛ فإن صلاة ألف ركعة^(٣) لا تجزئ عن صلاة الصبح، ولا تبرأ الذمة منها، وأما الصلاة في الثوب المغصوب ٤، فإنما برئت الذمة؛ لأنه أتى بالواجب. غاية ما في الباب: أنه في ضمنه [استيفاء حق الغير^(٤)] بغير إذنه؛ وذلك أمر خارج عن الصلاة؛ فما برئت الذمة عن الواجب، إلا بأداء الواجب.

قوله: «لا يدل النهي بلفظه على الفساد؛ [١٥٩/ب] لأنه لا يدل إلا على الزجر»:

قلنا: ذلك مُصَادَرَةٌ على المطلوب؛ فإن الخصم يقول: هذا يدل على الأمرين. سلمنا أنه لا يدل بلفظه؛ لكن لم [لا]^(٥) يدل بالالتزام؟. قوله: لا استبعاد في أن يقول الشارع: «لا تصل في الثوب المغصوب، وإن صليتها، فقد برئت ذمتك»؟. قلنا: دلالة الالتزام - ههنا - ظنية، والظن لا بد فيه من الاحتمال؛ فقوله: «ولا استبعاد أبداً» احتمال في الظن؛

(١) في وأ: مكروها كالنافلة.

(٢) في وب: كالكفر.

(٣) في وب: الورد.

(٤) في وب: يستعاض ماء العين.

(٥) سقط في وب.

ومن ادعى الظن، فقد التزم الاحتمال، بل هو لازم دعواه، ولازم الشيء، لا ينقضه.

قوله: «النص يدل على أن الخروج عن العهدة لا يحصل إلا بالإتيان بالمأمور به»: قلنا: تقريره: أن هذا النص هو الإجماع إن تيسر نقله، أو يكون معلوماً من الدين ضرورة؛ فلا يحتاج إلى النقل؛ وإلا فلا نجد نصاً من الكتاب، ولا من السنة - يدل على أنه لا تبرأ الذمة عن أى واجب كان إلا بفعله، وتكون دلالة النص شاملة لجملة الشريعة. قوله: «لا نسلم أن النهى فى تلك الصور متعلق بما تعلق به الأمر، بل بالمجاور»: قلنا: لا نسلم أنه لم يتعلق به أمر؛ بل غايته: أنه لم يتعلق به الأمر بالصلاة؛ لكن تعلق به الأمر بالشرط، وتحصيله؛ فقد اجتمع الأمر بالسّر، والنهى عن الغضب، والبحث فيه كالبحث فى الصلاة فى الدار المغصوبة، وقد التزم هنالك تواردهما على شىء واحد؛ فيلزم ههنا. قوله: «اختلف البابان؛ فلا يرد أحدهما نقضاً على الآخر»: قلنا: لا نسلم اختلاف البابين؛ بل الفاسد فى الجمع عدم ترتب الآثار، فأما [أثر] النهى فى العبادة: عدم براءة الذمة، وأثر النهى فى المعاملة: عدم ترتب الملك، وتنوع الأثر لا يقتضى اختلاف الجنسَيْن؛ ألا ترى أن النهى فى المعاملات واحد عندكم، مع أن أثر البيع الملك فى العين، وأثر الإحارة الملك فى المنافع، وأثر القراض الأمانة، واستحقاق [١٦٠/أ] النصيب فى كل موطن أثر؛ بخلاف الأثر الآخر وما يمنعكم ذلك الاختلاف من جعل الجميع^(١) سبباً واحداً؛ وكذلك العبادات جعلوها مع المعاملات، وفسروا الفساد فى الجميع بعدم الأثر، وفسروا الصحة فى الجميع بترتب الأثر، والآثار مختلفة، ويجمعها كونها أثراً؛ كما أن الحيوانات يجمعها كلها [كونها] حيواناً، وهى مختلفة فى نفسها.

قوله: «إنه لا يلزم من دلالة الأمر على الإجزاء دلالة النهى على الفساد؛ لإمكان اشتراك المتضادات^(٢) فى لازم واحد» هو جواب غير مُتجه؛ فإن إمكان اشتراكها فى بعض اللوازم لا يأتى اشتراكها فى بعضها. ثم إن الخصم قال: النهى نقيض الأمر، وقال هو فى الجواب: هو ضده، لكنه قصد كلاماً؛ فنطق ببعضه؛ فقصده: أن المتضادات وإن اشتركت فى بعض اللوازم - لكن يجب اختلافها فى بعضها؛ وإلا كانت أمثالاً لا نقاض، وإذا وجب اختلافها فى بعض اللوازم - فلعل الحكم المطلوب ما وقع فيه الاختلاف؛ فلا يلزم ثبوته؛ فأراد أن يقول: لإمكان اشتراك المتضادات فى بعض اللوازم، واختلافها فى البعض؛ فلعل الحكم المطلوب: فيما وقع الاختلاف فيه؛ فاكفى بمفهوم قوله: «فى بعض اللوازم»؛ لأن مفهوم البعض يقتضى أن البعض الآخر، ليس كذلك.

(١) فى «أ»: الجمع.

(٢) فى «أ»: المتضادين.

والجواب عما أورده صاحب التلخيص : أن نقول: لا مناقضة بين قوله ههنا: «لم يأت بالمأمور به؛ فوجب أن يبقى فى عهدة الواجب»، وبين ما قال فى الصلّاة فى الدار المفصّولة: «لم يأت بالمأمور به جزماً»، وعدم المناقضة بين: نعم: حكمه فى هذه المسألة بالألّا يخرج عن العهدة، واختياره ثمة الخروج عن العهدة بسبب الاجتماع. واختياره لمذهب القاضى ليس بتفريع صحيح.

والصحيح^(١): عدم الخروج عن العهدة فى جميع صور ترك المأمور به.

وقد نبهنا على هذا البحث فى تلك المسألة. أما منعه عدم الاستبعاد، ودعوى الاستبعاد - فهو فاسد، وفهم فساد به بتفسير عدم الاستبعاد، ومعناه: أنه لو صرح الشارع بتهيك^(٢) عن استيلاء جارية الابن، وعن الذبح بسكين [١٦٠/ب] الغير... إلى غير ذلك؛ ولكن إذا فعلت، فقد جعلته سبباً لحل الوطء، وكذلك نقول فى الباب الثانى، أى: جعلته سبباً لحل الأكل - لم يكن بين الأمرين مناقضة عقلية، ولا عرفية، ولا مخالفة لغوية، وهذا ظاهر. وإذا ظهر ذلك: اندفع الاستبعاد؛ لأنه يجوز أن يبدى: إما: مناقضة عقلية، أو عرفية، أو مخالفة لغوية، وهو لم يفعل شيئاً من ذلك؛ فلا يتجه ما ذكره أصلاً.

أما قوله: «المنهى عنه سعى فى إعدامه، وترتب الحكم عليه سعى فى تكثيره»:

قلنا: لا نسلم أنه سعى فى تكثيره، وإنما يكون كذلك أن لو لم يكن دخوله فى الوجود موقوفاً على مخالفة النهى؛ والأمر كذلك.

أما قوله: «إنما يقبح تكليف ما لا يطاق؛ لعدم الفائدة، وهذا أولى بالقبح»:

قلنا: تكليف ما لا يطاق واقع عند المصنف، فكيف يقبح شرعاً؟. والقبح العقلى ليس بثابت عندنا فى فعل أصلاً^(٣)، بل ثبوته بالشرع. بمعنى النهى عنه؛ فهذا كلام ساقط جداً.

أما قوله: «نحن نجمع بين فساد المعاملات والعبادات بالمشارك المذكور»:

قلنا: هذا ممكن؛ ولكنه مندفع بالفرق الذى ذكرناه.

وليعلم أن غرض الأئمة من قولهم: «لا استحالة بين النهى عن المعاملة، وبين جعله

(١) فى هـ: بل الصواب.

(٢) فى و: ب: بنهائيك.

(٣) فى هـ: حاصل.

سبباً على التفسير المذكور؛ للاحتراز عن العبادات المنهى عنها؛ فإن الأمر بالشئ دليل كونه قرينة وطاعة، والنهى عنه دليل كونه معصية، ويستحيل أن يكون الشئ الواحد بعينه طاعة، وبعينه معصية، وهذه الاستحالة هي التي يدعى انتفاؤها عن المعاملات؛ فليفهم ذلك. والجواب عن كلام صاحب «التنقيح»: أنا لا نسلم أن أحداً من الصحابة تمسك بمجرد النهى على فساد النهى عنه. سلمنا ذلك؛ ولكن إن صح ذلك، فمن البعض، وقول البعض ليس بإجماع ولا حجة من الصحابة. على أننا نقول: قد اعترف صاحب «التنقيح»: أن النهى لم يوضع لفساد النهى عنه، وإنما يدل عليه بنقل شرعي؛ فنقول: لا نسلم النقل، بل هو غير ثابت [١٦١/أ]؛ لكونه على خلاف الأصل. ثم نقول: لو دل عليه، لدل عليه: إما لغة، أو شرعاً، أو عرفاً؛ لا سبيل إلى الأول؛ لأن الصيغة وضعت للزجر، ولم توضع لغيره؛ وإلا يلزم الاشتراك؛ وهو على خلاف الأصل. ولقائل أن يقول: «هذا الدليل ينفي دلالة المطابقة، ولا ينفي مطلق الدلالة، ولا دلالة إلا الالتزام، ولا بد من نفيها؛ فلا بد من الاستعانة بما ذكره المصنف؛ فلا فائدة في ذلك». وأما الجواب عن قول من قال: «هذا من باب الاستدلال بالأعم على الأخص؛ وهو فاسد»: قلنا: ليس الأمر كذلك؛ وهذا لأننا قلنا: هذا الفعل منهي عنه لعينه؛ فالآتي به آتٍ بالنهى عنه لعينه، ولا يكون آتياً بالمأمور به؛ وإلا يلزم أن يكون الشئ الواحد مأموراً به لعينه، منهيّاً عنه لعينه؛ وذلك محال؛ إلا على القول بالتكليف بالحال، وإذا فهم الدليل على هذا الوجه - لا يتجه ما أورده جزمًا؛ وذلك فاسد. أما قوله: «إن ما ذكره في قوله: «النهى وضع للزجر فقط» مصادرة على المطلوب» - فقد أجبنا عنه. أما قوله: «المدعى: الدلالة الالتزامية الظنية؛ وهي لا ينافيها الاحتمال^(١)؛ لأنه لازمه»: قلنا: ليس المطلوب ما فهمه^(٢) هذا المعترض؛ بل المطلوب هو أن الدلالة دلالة النهى على فساد النهى عنه في المعاملات الوضعية والالتزامية - منتفية: أما الوضعية: فبالنافي للاشتراك، وأما الالتزامية: فلأنها لو وجدت، لرفضت الداللتان أعنى: دلالة المطابقة، ودلالة الالتزام، والتناقض غير حاصل؛ بدليل صدق قوله: «نهيتك عن كذا، وإذا فعلته، فقد جعلته سبباً للملك»، وإذا كان هذا القول منتظماً من الشارع، لم يكن هناك تناقض أصلاً؛ فليس ذلك من باب انتفاء الاحتمال في الظنون. أما قوله: «المراد من النص: الإجماع، أو ما هو معلوم بالضرورة كونه من الشريعة»: قلنا: لا حاجة إلى هذا التأويل؛ فإننا بينا وجود النص في شرح المتن. وأما السؤال الذي ذكره بعد هذا: فحاصله منع

(١) في «أ»: للأحمال.

(٢) في «أ»: ذكره.

للمنع، أو لسنده؛ وهو هذر من الكلام، وقد بينا فسادَه غير مرة. أما قوله: «لا نسلم اختلاف الناس؛ فإن الآثار المختلفة يجمعها الأثر مع الاختلاف» - فكلام من لا يتصور مقصود المصنف أصلاً؛ وهذا لأننا لا ننكر أن الآثار المختلفة يصدق الأثر على جميعها مع الاختلاف ولكن الكلام في قياس أحد الأثرين المختلفين على الآخر؛ فإنهما أثران مختلفان جزئاً؛ وهو الإجزاء في العبادة، والفساد في المعاملة؛ فإذا حمل الاختلاف في الحقيقة، لزم بالضرورة - الاختلاف في مقتضى؛ وذلك هو الفارق؛ ومع وجود الفارق: لا يتجه النقض؛ لأن الفارق هو العلة؛ وهو معذور عن صورة النقض. وإذا جاء الكلام على هذا الوجه، سلمنا أن ما ذكره لا تعلق له بهذا الكلام، بل هو كلام أجنبي عنه ساقطٌ جثاً.

وأما قوله: «أراد المصنف أن ينطق بكلام، فنطق ببعضه، وترك البعض» فليس الأمر كذلك؛ إذ لا ضرورة إلى ذلك.

وبيانه: أن الخصم قال: الأمر ضد النهي، أو نقيضه؛ وهذا الموضوع ليس بموضع التحقيق، وهو طلب الفرق بين الضد والنقيض؛ فقد يتسامح في ذلك ههنا، وإذا كانا ضدَّين، يجب أن يكون مدلول كل واحد منهما منافيًا للمدلول الآخر؛ لأن مدلولات الأمور المتنافية - يجب أن تكون متضادة. أحاب المصنف عن هذا بأن قال: «لا نسلم أن مدلولات الأمور المتضادة؛ متضادة»؛ وهذا منع شاذ تامٌّ من غير حاجة إلى تلك الزيادة. ثم إن المصنف لم يكتفِ بهذا الجواب، بل زاد على ذلك، وقال: «سلمنا أن لوازم الأمور المتضادة يجب أن تكون متضادة، وهذا التضاد - هاهنا - حاصل بدليل اقتضاء النهي الفساد؛ وذلك لأن الأمر يقتضي الإجزاء، فالنهي الذي هو ضده: وجب ألا يقتضي الإجزاء، وهذا القدر كافٍ في المنافة بين الأمرين. وأما أنه يقتضي ذلك - أى: يقتضي النهي الفساد - لكون الأمر اقتضى [الإجزاء] - فلا يعلم أنه لا حاجة لما ذكره أصلاً.

تنبيه: اعلم: أن صاحب «المعتمد» نقل عن بعض الأصوليين الفرق بين ما يفسد من المناهي، وبين ما لا يفسد، وزيف ما ذكره القوم.

وأما المصنف: فقد قال في «المعالم»: النهي: إما أن يرجع إلى ذات النهي عنه، أو إلى جزئه، أو إلى لازمه الخارجي، أو إلى ما هو خارجي، وليس بلازم؛ فنقول: أجمعوا على أن المفسد لا يثبت في المناهي، بل يثبت في بعض الصور دون البعض؛ فما الضابط؟ قال: الضابط: أن النهي إذا عاد إلى ذات النهي عنه، أو إلى جزئه - كان مقتضياً للفساد. وأما إذا عاد إلى الخارجي المفارق - فلا يقتضي الفساد.

وأما إذا عاد إلى الخارجى اللازم - فقد قال الشافعى:

إنه لا يثبت الملك فى تلك الصور أصلاً؛ فلا ينعقد البيع سبباً للملك رأساً.

وقال أبو حنيفة: ينعقد البيع سبباً للملك بوصف الفساد.

وقال: وذلك لأننا لو قلنا: بأنه لا يفيد الملك أصلاً، لكننا قد سويتنا بين الذاتى والخارجى؛ وذلك غير جائز.

وإن قلنا: بأنه يفيد الملك بوصف الخل والطيب، لكننا قد سويتنا بين الخارجى اللازم، والخارجى المفاوق؛ فلم يبق إلا أن يقابل الأصل بالأصل، والوصف بالوصف؛ فنقول:

لما لم يكن النهى عائداً إلى ذات المنهى عنه، أو جزئه - كان العقد منشأ المصلحة؛ فوجب القول بالانعقاد؛ ولما كان النهى عائداً إلى اللازم الخارجى، وجب القول بالفساد. وهذا تدقيق حسن؛ إلا أن كون العقد منشأ المصلحة، مع أن لازمه منشأ المفسدة - محال؛ إذ لا يوجب الملزوم للازمه، إلا ذلك المفسد، ومن المحال لزوم المفسدة للمصلحة.

تنبيه ثان: قال الغزالى: المتفقون على صحة الصلاة فى الدار المغصوبة - ينقسم النهى عندهم: إلى ما يرجع إلى ذات المنهى عنه؛ فيضاده وجوبه، وإلى ما يرجع إلى غيره؛ فلا يضاده وجوبه، وإلى ما يرجع إلى وصف المنهى عنه، لا إلى أصله؛ فقد اختلفوا فى هذا القسم الثالث: ومثال القسمين الأولين: ظاهر. ومثال القسم الثالث: أن يوجب الطواف، وينهى عن إيقاعه مع الحدث، أو يأمر بالصوم، وينهى عن إيقاعه فى يوم النحر. فيقال: الصوم - من حيث هو صَوْمٌ - مشروع، ولكن إيقاعه فى يوم النحر مكروه. وكذلك الطواف - من حيث هو طواف - مشروع، ولكن إقراره بحالة الحدث مكروه. والبيع - من حيث هو بيع - مشروع، ولكن من حيث يقترن بزيادة ربوية مكروه. وجعل أبو حنيفة - رحمه الله - هذا قسماً ثالثاً. وزعم: أن ذلك يوجب فساد الوصف، لا فساد الأصل؛ لأنه راجع إلى الوصف، لا إلى الأصل.

والشافعى - رحمه الله - ألحق هذا بكراهة الأصل، ولم يجعله قسماً ثالثاً؛ وحيث يرد الطلاق فى زمن الحيض، صرف النهى عن أصله ووصفه إلى تطويل العدة، أو لحوق الدم عند الشك فى الولد.

وأبو حنيفة: أثبت إبطال صلاة المحدث دون طوافه، وزعم أن ذلك؛ لأن الدليل دلّ

على اشتراط الطهارة في الصلاة؛ وهو قوله ﷺ: «لَا صَلَاةَ إِلَّا بِطَهَارَةٍ»^(١)، وهو نفى، لا نهى. هذا ما نقله الغزالي في هذا الموضع، ولينبه الفقيه لتجريح الفروع على هذه الأصول، والله أعلم.

قال الغزالي: فإن قيل: «فقد حمل بعض المناهي على الفساد في البيوع»^(٢)؛ فما الفصل؟ قلنا: النهي لا يدل على الفساد، وإنما يعرف فساد العقد والعبادة بفوات شرطه أو ركنه. ويعرف كونه شرطاً أو ركناً: إما بإجماع؛ كالطهارة في الصلاة، وستر العورة، واستقبال القبلة. وإما بنص. وإما بصيغة النفي^(٣)؛ لقوله ﷺ: «لَا صَلَاةَ إِلَّا بِطَهَارَةٍ»؛ فهذا ظاهر في النفي عند انتفاء الشرط.

وإما بالقياس على منصوص. فكل نهى تضمن ارتكابه الإخلال بشرط، فيدل على الفساد من حيث الإخلال بالشرط، لا من حيث النهي. وشرط المبيع: أن يكون مالاً متقوماً، مقدوراً على تسليمه، معيناً. أما كونه مريباً: ففي اشتراطه خلاف. وشرط الثمن: أن يكون مالا معلوم القدر والجنس، وليس من شرط النكاح الصداق؛ ولذلك لم يفسد بفساده. فإن قيل: «لو قال قائل: كل نهى يرجع إلى عين النهي - فهو يدل على فساده دون ما يرجع إلى غيره؛ فهل يصح هذا أم لا؟» قلنا: لا؛ فإنه فرق بين الصلاة في حال الحيض، والصلاة في الدار المغصوبة، والطلاق في حال الحيض؛ فإنه إن أمكن أن يقال: ليس منهياً عن الطلاق لعينه، ولا عن الصلاة في الدار المغصوبة لعينها - أمكن تقدير مثله في الصلاة في حال الحيض؛ فلا اعتماد إلا على فوات الشرط، ويعرف الشرط بدليل يدل عليه. وأعلم: أن هذا مخالف [١٦١/ب] بعض المخالفة ما اختاره المصنف في كتاب «المعالم»، وما ذكره الغزالي أبعد، وما ذكره القائل أسد، والله أعلم.

قال المصنف رحمه الله تعالى: الْمَسْأَلَةُ الْخَامِسَةُ:

فِي أَنَّ النَّهْيَ عَنِ الشَّيْءِ، هَلْ يَدُلُّ عَلَى صِحَّةِ الْمُنْهَى عَنْهُ؟

الَّذِينَ قَالُوا: إِنَّ النَّهْيَ عَنِ التَّصَرُّفَاتِ لَا يَدُلُّ عَلَى الْفَسَادِ - اخْتَلَفُوا فِي أَنَّهُ: هَلْ يَدُلُّ عَلَى الصَّحَّةِ؟

(١) تقدم.

(٢) في «ب»: الشرع.

(٣) في «أ»: النهي.

فَقِيلَ عَنْ أَبِي حَنِيفَةَ، وَمُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ (رَحِمَهُمَا اللَّهُ)؛ أَنَّهُ يَذُلُّ عَلَى الصَّحَّةِ؛ وَلَا جُلَّ ذَلِكَ: اخْتَجُوا بِالنَّهْيِ عَنِ الرُّبَا عَلَى انْتِقَادِهِ فَاسِداً، وَكَذَا فِي نَذْرِ صَوْمِ يَوْمِ الْعِيدِ. وَأَصْحَابُنَا أَنْكَرُوا ذَلِكَ.

لَنَا: قَوْلُهُ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ): «دَعَى الصَّلَاةَ أَيَّامَ أَقْرَائِكِ».

وَرَوَى أَنَّهُ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) «نَهَى عَنْ بَيْعِ الْمَلَايِيحِ، وَالْمُضَامِينِ؛ فَالنَّهْيُ فِي هَذِهِ الصُّورَةِ مُنْفَكٌّ عَنِ الصَّحَّةِ.

اخْتَجُوا: بِأَنَّ النَّهْيَ عَنْ غَيْرِ الْمَقْدُورِ عَيْتٌ، وَالْعَيْتُ لَا يَلِيقُ بِالْحَكِيمِ؛ فَلَا يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ لِلْأَعْمَى: «لَا تُبْصِرْ» وَلَا أَنْ يُقَالَ لِلزَّمِنِ: «لَا تَطِيرْ».

وَالْجَوَابُ عَنْهُ: النُّقْضُ بِالنَّاهِي الْمَذْكُورَةِ.

ثُمَّ نَقُولُ: لِمَ لَا يَجُوزُ حَمْلُ النَّهْيِ عَلَى النِّسْخِ؟! كَمَا إِذَا قَالَ لِلْوَكِيلِ: «لَا تَبِعْ هَذَا»؛ فَإِنَّهُ - وَإِنْ كَانَ نَهْيًا فِي الصَّيْغَةِ - لَكِنَّهُ نَسْخٌ فِي الْحَقِيقَةِ.

سَلَّمْنَا أَنَّهُ نَهْيٌ؛ لَكِنَّهُ مُتَعَلِّقٌ هُوَ الْبَيْعُ الْمَلُغِيُّ؛ وَذَلِكَ مُمَكِّنُ الْوُجُودِ؛ فَلِمَ قُلْتَ: إِنَّ الْمُسَمَّى الشَّرْعِيَّ مُمَكِّنُ الْوُجُودِ؟! وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أنه قال الغزالي^(١): الذين اتفقوا على أن النهي عن التصرفات لا يدل على فسادها - اختلفوا في أنه هل يذُلُّ على صحتها؟

فنقل أبو زَيْدٍ، عن محمد بن الحسن، وأبي حنيفة: أنه يذُلُّ على الصَّحَّةِ؛ واستدل: بالنَّهْيِ عن صوم يوم النَّحْرِ على انتقاده، وقال ابن برهان: قال المعبرون عن كلام أبي زيد: إنه إن كان النهي عن تصرف شرعي؛ كَالصَّوْمِ يوم العيد، وأيام التشريق - ذَلَّ على تصوره، وتكوينه شرعاً.

وقبل صاحب الإحكام ما قبله الغزالي.

والدليل على صحة ما ذهب إليه الجُمهُورُ: أن النهي لو ذَلَّ على الصحة شرعاً، يلزم ثبوت الصَّحَّةِ الشرعية في جميع المنهيات؛ عَمَلًا بِالذَّلِيلِ؛ وَاللَّازِمُ بِاطِّلَ بِالْإِجْمَاعِ؛ فَإِنْ أَحَدًا لم يقل بصحَّةِ بَيْعِ الْمُضَامِينِ وَالْمَلَايِيحِ. واحتجوا: بِأَنَّ النَّهْيَ يَذُلُّ عَلَى الصَّحَّةِ شرعاً؛ وذلك لأنه لو لم تكن الصحة الشرعية ثابتة، يلزم النهي عن المعجوز عنه شرعاً، والمعجوز عنه قبيح؛ وذلك لا يفعله الحكيم.

وجوابه أولاً: النقض بالمضامين والملاقيح.

وثانياً: أن هذا نهْيٌ، بل هو نسخ؛ لما يدل عليه من ثبوت مطلق تصرفات العقلاء؛ لأنهم وكلاء الله - تعالى - في أرضه بحكم الاستخلاف؛ وذلك يقتضي جواز التصرف مطلقاً، فإذا ورد النهي عن شيء منها، كان ذلك نسخاً؛ لما دلَّ الدليل على ثبوته، والنسخ على ارتفاعه؛ فيدل ذلك على الصحة المتقدمة على ورود النسخ، ولا يدل ذلك على الصحة المتأخرة عن ورود النهي.

سلمنا: أنه ليس بنسخ؛ ولكن لا نسلم أن النهي عن الشيء يستدعي الصحة شرعاً؛ بل يستدعي جواز المفهوم اللغوي.

واعلم: أن الغزالي قال في «المستصفى»^(١): ثبت عرف الشرع في الأوامر بنقلها إلى مفهومات شرعية؛ فلم يثبت ذلك في [١٦٢/أ] المناهي؛ فالتنهي عن صوم يوم «عرفة»^(٢) لا يلزم أن يكون نهياً عن المفهوم الشرعي؛ حتى يلزم إمكانه، وتصوره شرعاً؛ بخلاف ما لو أمر الله - تعالى - بالصوم، أو الصلاة؛ فإنه يحمل على المفهوم الشرعي دون اللغوي. تنبيه: اعلم: أن من يدعى دلالة هذا النهي على الصحة - لا يمكنه دَعْوَى دلالة المطابقة؛ فلم يبقَ إلا دعوى دلالة الالتزام، وشرطها لزوم الذهني؛ وهو ممنوع ههنا .

قال المصنف رحمه الله تعالى: **المسألة السادسة:**

المطلوب بالنهي - عندنا - : فعلٌ ضدُّ المنهي عنه.

وعند أبي هاشم: نفسُ ألا يفعلَ المنهي عنه.

لنا: أنَّ النهي تكليفٌ، والتكليف إنما يرادُّ بما يُقَدَّرُ عَلَيْهِ المُكَلَّفُ، والعَدَمُ الأصليُّ يَمْتَنِعُ أنْ يَكُونَ مَقْدُوراً لِلْمُكَلَّفِ؛ لأنَّ القُدْرَةَ لَابَدٌّ لَهَا مِنْ تَأْيِيسٍ، والعَدَمُ نفْيٌ مُحْضٌ؛ فَيَمْتَنِعُ إِسْنَادُهُ إِلَى القُدْرَةِ.

وَيَقْدِيرُ أنْ يَكُونَ العَدَمُ أثراً؛ يُمَكِّنُ إِسْنَادَهُ إِلَى القُدْرَةِ؛ لَكِنَّ العَدَمَ الأصليَّ لَا يُمَكِّنُ إِسْنَادَهُ إِلَى القُدْرَةِ؛ لأنَّ الحَاصِلَ لَا يُمَكِّنُ تَحْصِيلَهُ ثَانِياً.

وَإِذَا ثَبَتَ أنَّ مُتَعَلِّقَ التَّكْلِيفِ لَيْسَ هُوَ العَدَمُ - ثَبَتَ أَنَّهُ أَمْرٌ وَجُودِيٌّ يُنَافِي المُنْهَى عَنْهُ؛ وَهُوَ الضَّدُّ.

(١) ينظر: المستصفى (٢٩/٢).

(٢) في «أ»: النحر.

اِحْتَجَّ الْمُخَالِفُ: بَأَنَّ مَنْ دَعَاهُ الدَّاعِي إِلَى الزَّنا، فَلَمْ يَفْعَلْهُ؛ فَالْعَقْلَاءُ يَمْدَحُونَهُ عَلَى أَنَّهُ لَمْ يَزِنْ؛ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَخْطُرَ بِبَالِهِمْ: فِعْلُ ضِدِّ الزَّنا؛ فَعَلِمْنَا: أَنَّ هَذَا الْعَدَمَ يَصْلُحُ أَنْ يَكُونَ مُتَعَلِّقَ التَّكْلِيفِ.

وَالْجَوَابُ: أَنَّهُمْ إِنَّمَا يَمْدَحُونَهُ عَلَى شَيْءٍ: يَكُونُ فِي وَسْعِهِ، وَالْعَدَمُ الْأَصْلِيُّ يَمْتَنِعُ أَنْ يَكُونَ فِي وَسْعِهِ؛ عَلَى مَا تَقَدَّمَ؛ بَلْ إِنَّمَا يَمْدَحُونَهُ عَلَى امْتِنَاعِهِ مِنْ ذَلِكَ الْفِعْلِ، وَذَلِكَ الْامْتِنَاعُ أَمْرٌ وَجُودِيٌّ؛ لَا مَحَالَةَ؛ وَهُوَ فِعْلُ ضِدِّ الزَّنا.

فَإِنْ قُلْتُ: «إِنَّهُ كَمَا يُمَكِّنُهُ فِعْلُ الزَّنا - فَكَذَلِكَ يُمَكِّنُهُ أَنْ يَتْرَكَ ذَلِكَ الْفِعْلَ عَلَى عَدَمِهِ الْأَصْلِيِّ، وَالْأَوَّلُ يُغَيِّرُهُ؛ فَعَدَمُ التَّغْيِيرِ أَمْرٌ مَقْدُورٌ لَهُ فَيَتَنَاوَلُهُ التَّكْلِيفُ»:

قُلْتُ: الْمَفْهُومُ مِنْ قَوْلِنَا: «تَرَكَهُ عَلَى ذَلِكَ الْعَدَمِ الْأَصْلِيِّ وَمَا غَيَّرَهُ عَنْهُ»: إِذَا أَنْ يَكُونَ مَحْضَ الْعَدَمِ، أَوْ لَا يَكُونَ:

فَإِنْ كَانَ مَحْضَ الْعَدَمِ: لَمْ يَكُنْ مُتَعَلِّقَ قُدْرَتِهِ؛ فَاسْتَحَالَ أَنْ يَتَنَاوَلَهُ التَّكْلِيفُ.

وَإِنْ لَمْ يَكُنْ مَحْضَ الْعَدَمِ: كَانَ أَمْرًا وَجُودِيًّا؛ وَهُوَ الْمَطْلُوبُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن النهي عن الشيء يَدُلُّ على المنع من ذلك الشيء مطابقة؛ فامتثال ذلك المدلول مطابقة بماذا يحصل ؟.

فالذي ذَهَبَ إِلَيْهِ المصنف: أنه لا يحصل إلا بالتلبس بضد من أضداده إن كان له أضداد. والذي اختاره أبو هاشم: أنه نفس الامتناع عن النهي عنه، وإن لم يكن هناك تلبس بالضد. فعلى رأي أبي هاشم: المطلوب بالنهي: نفس الامتناع عن النهي عنه. وعلى رأي المصنف: المطلوب بالنهي التلبس بالضد. ولا تشبه هذه المسألة بمسألة أن^(١) النهي عن الشيء أمر بضده التزاماً؛ لأن ذلك بحث لفظي، والبحث في مسألتنا هذه بحث معنوي.

ونقل عن الغزالي: موافقته لأبي هاشم.

وقال صاحب «التنقيح»: المطلوب [بالنهي: فعل الضد؛ عند كثير من أصحابنا، والمعتزلة؛ وهو المختار.

وعند أبي هاشم، والغزالي: المطلوب بالنهي: هو نفس] ^(٢) ألا تفعل.

(١) سقط في «ب».

(٢) سقط في «أ».

احتج المصنف على ما اختاره: بأن النهى تكليف، والتكليف لا بد وأن يتعلق بالمقدور؛ وإلا يلزم التكليف بغير المقدور؛ وهو محال؛ وخصوصاً على رأى المعتزلة، والغزالي، وفعل الضد مقدور، وأما العدم فهو غير مقدور. وذلك لأن المقدور: ما للقدرة [فى ماهيته أثر] ^(١).

وأما العدم الصرف فيستحيل أن يكون أثراً للقدرة، وخصوصاً العدم الأصلي، [وهو العدم المستمر. وإذا ثبت أن متعلق التكليف ليس هو العدم، يثبت أنه] ^(٢) أمر وجودى ينافى المنهى عنه، وهو الضد؛ وهو المطلوب. وفيه نظر، وبيانه أننا نقول: إن عنيت بالقدرة ما له أثر يستند ذلك إليه - فلا نسلم أن التكليف يعتمد هذه القدرة مطلقاً؛ بل ذلك فى الفعل، وأما فى الترك، فلا.

وإن عنيت بالقدرة: ما يجده من نفسه كل أحد؛ وهو أن سليم الأعضاء القوى يدرك من نفسه: أنه متى أراد الفعل - فعل، ومتى أراد الترك - ترك، ويجد من نفسه التمكين منهما -: فنحن نسلم ذلك، ونمنع المقدمة الثانية.

قال صاحب «التلخيص»: النهى قد يرد حيث يكون المطلوب فعل ضد المنهى عنه؛ كالنهي عن البيع وقت النداء. وأما أن كل نهى يكون المطلوب منه ذلك - فهذا مشكل؛ لأن من صور النهى عن الشيء ما لا يفهم منه غير ترك ذلك الشيء؛ مثل أن يقال: لا تفعل. وأيضاً: فإنَّ العبد إذا نهأ السيد عن فعل ما اقتصر عليه، ولم يوجد هُناك قرينة دالة على الزيادة -: فيبقى العبد - كما كان - ولم يشرع فيما نهاه، ولا فى غيره، بحيث يصدق عليه: أنه ما فعل فعلاً ما؛ فإنه بعد ممثلاً مطلقاً للسيد. ثم نقول: إن عنيت بالضد: ضد فعل لا يجامع المنهى عنه - فتلك الأفعال كثيرة؛ فيبقى المطلوب مُحتملاً لا يمكن امتثاله، ولا شك أن النهى عن الربا ليس من الجمالات. وإن عنيت به: ترك الزنا فقط - فهو الذى ذهب إليه أبو هاشم، وهو نفس ألا يفعل.

وإن عنيت به أمراً آخر، فلا بد من بيانه. سلمنا: أن النهى يرد بما كان مقدوراً للمكلف؛ ولكن لم قلت: «إن الترك الذى هو ضد الفعل ليس مقدوراً للمكلف؛ لأن القدرة على الطرفين سواء؛ ولها نسبة إلى الفعل؟! والترك على السواء، وقد اعترف المصنف بذلك؛ حيث قال: «القادر على الفعل لو لم يكن قادراً على الترك - فهو مضطر ليس بقادر»؛ فكيف ناقض ههنا؟! مضطر ليس بقادر»

(١) فى «أ»: فيه تأثير.

(٢) بدل ما بين القوسين فى «أ»: وإذا تقرر هذا؛ فمتعلق النهى.

هذا ما أورده على المصنف، ونحن نجيب عما يعتقد فساد، وإن كنا لا نرى صِحَّة دليل المصنف؛ فنقول:

أما قوله: «من صور^(١) النهي ما لا يفهم منه غير ترك الفعل؛ كقوله تعالى: لا تفعل»: قلنا: ليس ذلك من صور النزاع؛ ومعنى قولهم: «المطلوب بالنهي: فعل ضد المنهي عنه»: إذا كان له ضد يفهم منه. وأما إذا لم يكن كذلك، فلا يجوز التكليف به إلا على رأى من يجوز تكليف ما لا يُطَاقُ وكيفما كان، فقد اندفع هذا السؤال.

أما قوله: «النهي عن نفس الفعل»:

قلنا: ذلك لا يتجه؛ لأن كَلَامَنَا في النهي عن أفعال مخصوصة. وأما ما ذكره من طاعة العبد لسيده؛ إذا اقتصر على ترك المنهي عنه: قلنا: ممنوع؛ بل هو محل النزاع. أما قوله: «الأفعال التي لا تجتمع المنهي عنه كثيرة؛ فيبقى^(٢) المطلوب منه مجملًا، لا يمكنه الامتثال»:

قلنا: ممنوع؛ وهذا لأن هذا المنهي عنه قد يكون واحدًا، وقد يكون كثيرًا: أما إذا كان واحدًا - فظاهر.

وأما إذا كان كثيرًا - فلأنه لا يتعين ضد من أضرار المنهي عنه؛ بعموم كونه ضدًا، لا بخصوصه.

أما قوله: «نسبة القدرة إلى الفعل والترك على السواء»:

قلنا: إذا عني المصنف بالمقدور: ما هو أثر القدر - فهذا المنع من دفع، وأين هذا الذى يدل كلامه عليه؟! والتوجه عليه ما ذكرناه. وأما ما ذكره من المناقضة - فمندفع؛ لأنه قال - هناك - : القادر على الفعل: إن لم يكن قادرًا على الترك - لزم اضطراب العبد إلى الفعل؛ فلا يكون مختارًا، بمعنى: أنه إن شاء فعل، وإن شاء ترك، ولا يلزمه من ذلك؛ لا صريحًا، ولا^(٣) بطريق اللزوم، أن يكون الترك مقدورًا - : بمعنى كونه أثرًا للقدرة. ثم إن ذلك اللازم^(٤) إنما لزم من ذلك التقدير، وكلامنا - ههنا - في كون الترك أثرًا للقدرة

(١) في «ب»: ضد.

(٢) في «ب»: فيبقى.

(٣) في «ب»: إلّا.

(٤) في «أ»: اللزوم.

فى النواهى فى الأمر^(١). فقد اندفع جميع ما أورده هذا الفاضل - رحمه الله - مع ضعف كلام المصنف.

قال صاحب «التنقيح»: وحجة أبى هاشم، والغزالي - رحمهما الله - أن: متعلق التكليف على التحقيق هو طرف الفعل، والنهى زجر يتعلق^(٢) بالفعل؛ كالطلب، فبنى على النفى الأصلي؛ فتدفع المفسدة المتعلقة بالفعل، وليس هو مطالباً بالعدم، الذى هو نفى مخض؛ فلا جرم: إن تركه بعد عقله - فلا ثواب ولا عقاب، وإن تركه بعد تمكن، وحصول داعية لحصول كف - فهو أمر وجودى يصلح للتقرب به.

وما ذكره المصنف بعد هذا من السؤال والجواب - فظاهر غنى عن الشرح.

قال المصنف - رحمه الله تعالى عليه -: الْمَسْأَلَةُ السَّابِعَةُ:

النَّهْيُ عَنِ الْأَشْيَاءِ إِمَّا أَنْ يَكُونَ نَهْيًا عَنْهَا عَنِ الْجَمْعِ، أَوْ عَنِ الْجَمْعِ، أَوْ نَهْيًا عَنْهَا؛ عَلَى الْبَدَلِ، أَوْ عَنِ الْبَدَلِ:

أَمَّا النَّهْيُ عَنْهَا عَنِ الْجَمْعِ: فَهُوَ أَنْ يَقُولَ النَّاهِي لِلْمُخَاطَبِ: «لَا تَفْعَلْ هَذَا وَلَا هَذَا» - فَيَكُونُ ذَلِكَ مُوجِبًا لِلْخُلُوعِ عَنْهُمَا أَجْمَعِ، ثُمَّ تِلْكَ الْأَشْيَاءُ الَّتِي أَوْجَبَ الْخُلُوعُ عَنْهَا، إِنْ كَانَ الْخُلُوعُ عَنْهَا مُمَكِّنًا، فَلَا شَكَّ فِي جَوَازِ النَّهْيِ. وَإِنْ لَمْ يَكُنْ، كَانَ ذَلِكَ النَّهْيُ جَائِزًا، عِنْدَ مَنْ يُحَوِّزُ التَّكْلِيفَ بِمَا لَا يُطَاقُ.

وَأَمَّا النَّهْيُ عَنِ الْجَمْعِ بَيْنَ أَشْيَاءَ: فَهُوَ مِثْلُ أَنْ تَقُولَ: «لَا تَجْمَعُ بَيْنَ كَذَا وَكَذَا».

ثُمَّ تِلْكَ الْأَشْيَاءُ، إِنْ أُمِكنَ الْجَمْعُ بَيْنَهَا، فَلَا كَلَامَ فِي جَوَازِ ذَلِكَ النَّهْيِ؛ وَإِلَّا لَمْ يَحْزُ عِنْدَ مَنْ لَا يُحَوِّزُ تَكْلِيفَ مَا لَا يُطَاقُ؛ لِأَنَّهُ عَبَثٌ يَحْزِي مَحْزَى نَهْيِ الْهَآوِي مِنْ شَاهِقِ جَبَلٍ عَنِ الصُّعُودِ.

وَأَمَّا النَّهْيُ عَنِ الْأَشْيَاءِ عَلَى الْبَدَلِ: فَهُوَ أَنْ يَقَالَ - لِلْإِنْسَانِ: «لَا تَفْعَلْ هَذَا، إِنْ فَعَلْتَ ذَلِكَ، وَلَا تَفْعَلْ ذَلِكَ، إِنْ فَعَلْتَ هَذَا» وَذَلِكَ بِأَنْ يَكُونَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مَفْسَدَةً عِنْدَ وُجُودِ الْآخَرِ، وَهَذَا يَرْجِعُ إِلَى النَّهْيِ عَنِ الْجَمْعِ بَيْنَهُمَا. وَأَمَّا النَّهْيُ عَنِ الْبَدَلِ، فَيَفْهَمُ مِنْهُ شَيْئَانِ:

(١) فى أو: زمن الأمر.

(٢) فى أو: فتعلق.

أَحَدُهُمَا: أَنْ يَنْهَى الْإِنْسَانَ عَنْ أَنْ يَفْعَلَ شَيْئًا، وَيَجْعَلَهُ بَدَلًا عَنْ غَيْرِهِ، وَذَلِكَ يَرْجِعُ إِلَى النَّهْيِ عَنْ أَنْ يَقْصِدَ بِهِ الْبَدَلَ؛ وَذَلِكَ غَيْرُ مُمْتَنِعٍ.

وَالْآخَرُ: أَنْ يَنْهَى عَنْ أَنْ يَفْعَلَ أَحَدُهُمَا دُونَ الْآخَرِ، لَكِنْ يَجْمَعُ بَيْنَهُمَا. وَهَذَا النَّهْيُ جَائِزٌ، إِنْ أُمِكنَ الْجَمْعُ، وَغَيْرُ جَائِزٍ، إِنْ تَعَذَّرَ؛ عَلَى قَوْلٍ مَنْ لَا يُجَوِّزُ تَكْلِيفَ مَا لَا يُطَاقُ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: قال - رضى الله عنه -: اعلم - وفقك الله تعالى - أن النهى عن الأشياء: إما أن يكون نهياً عنها على الجمع، أو عن الجمع، أو نهياً عنها على البدل، أو عن البدل؛ فهذه أقسام أربعة:

الأول: النهى عن الأشياء على الجمع، فمعناه: أن يقول الناهي للشخص المخاطب: لا تفعل هذا، ولا هذا؛ ومدلول هذا الكلام: الإلزام بالخلو عن كل واحد من هذين الفعلين؛ فعلى هذا يقتضى بفعل هذا المعنى وبفعل ذلك المعين، أو بفعل كل واحد منهما؛ وهذا واضح.

ثم تلك الأشياء: إما أن يمكن الخلو عن^(١) جميعها، أو لا يكون ذلك ممكناً: فإن كان هذا ممكناً - فلا شك فى جواز مثل هذا التكليف. وإن لم يكن^(٢) ممكناً - فالتكليف به يتفرع [على]^(٣) جواز التكليف بالمحال.

القسم الثانى: وهو النهى عن الجمع بين الأشياء، فهو أن يقول للمخاطب: «لا تجمع^(٤) بين كذا وكذا»؛ فمدلول هذا الكلام: إيجاب الخلو عن مجموع الفعلين، ولا يقتضى تحريم أحدهما [بعبئنه]^(٥).

ثم نقول: إما أن يكون الجمع بينهما ممكناً، أو لا يكون ممكناً:

أما إذا كان ممكناً - فالنهي عن مثل ذلك جائز، جزئياً. وأما إذا لم يكن ممكناً - فلا يجوز مثل هذا النهى إلا على القول بتكليف ما لا يطاق؛ لأنه نهى عن فعل الممتنع، والممتنع يستحيل فعله؛ فيكون النهى عن فعله عبثاً؛ وهو الذى عناه المصنف بتكليف ما

(١) فى «أ»: عنها.

(٢) فى «ب»: يمكن.

(٣) سقط فى «ب».

(٤) فى «ب»: يجمع.

(٥) سقط فى «أ».

لا يُطَاقُ. وفيه نظر؛ لأن التكليف^(١) بالتحال تكليف ما لا يُطَاق. وأما النهى عن المحال: فهو عبث، وأما أنه تكليف بالمحال: فلا.

القسم الثالث - وهو النهى عن الأشياء على البذل -: وهو أن يكون أحد الفعلين مفسدة عند وجود الآخر، ولا يكون مفسدة عند عدم الآخر؛ ومعناه: «لا تفعل هذا إن فعلت ذاك، ولا تفعل ذاك إن فعلت هذا». وحاصله: يعود إلى تحريم الجمع؛ كما يقول فى تحريم الجمع بين الأختين، وبين المرأة وخالتها، أو عمتها. وهذه المسألة هى النهى على التخيير؛ وهو أن ينهى عن أحد الشيئين، لا بعينه - فمذهبنا^(٢) - أنه لا يقتضى تحريم الجميع؛ خلافاً للمعتزلة؛ فإنهم قالوا: إن ذلك يقتضى تحريم الجميع.

وهذه المسألة نقل الخلاف فيها بين الأشاعرة والمعتزلى: الماوردي، وابن برهان، وصاحب «الإحكام». والدليل على صحة مذهب الأشاعرة فى هذه المسألة: هو أنه يصح أن يقول الحكميم: «حرمت عليك هذا^(٣) الشئ»، وذلك الشئ، ولا أحرم عليك المجموع، ومتى تركت أية حالة كانت، فقد امتثلت النهى المتوجه عليك؛ وهذا دليل^(٤) واضح على المدعى. لا يقال: «التخيير بين أحد الشيئين نهياً عن أحدهما، لا بعينه - يقتضى تحريم المجموع؛ وذلك لوجهين:

أحدهما: أن النهى عن أحد الشيئين، لا بعينه - إنما يستقيم إذا تساوى فى المفسدة، بناءً على قاعدة الحسن والقبح العقليين؛ وذلك لأن النهى عن أحد الفعلين إنما حسن لصفة قائمة به، والنهى عن أيهما كان بدلاً عن الآخر - يدل على اشتراكهما فى صفة الفعل الموجبة للقبح المقتضى للنهى وحسنه؛ فيلزم تحريم كل واحد منهما؛ لو جود عدم التحريم فى كل واحد منهما.

الوجه الثانى: أن^(٥) النهى عن أحد الشيئين [نهى عن إدخال مُسمًى أحد الشيئين]^(٦) فى الوجود، ولا يتحقق [ذلك]^(٧) إلا بتحريم كل واحد منهما؛ وذلك هو المطلوب: «لأننا نقول: الوجه الأول: باطل؛ لبطلان قاعدة الحسن والقبح العقليين.

(١) فى وب: الكف.

(٢) فى وأ: لأن هنا.

(٣) فى وب: حرمت هذا.

(٤) فى وأ: الدليل.

(٥) سقط فى وب.

(٦) سقط فى وأ.

(٧) سقط فى وأ.

وأما الوجهُ الثاني: فباطل أيضاً؛ لأنه بناء على أنَّ تحريم أحد الشيثين لا بعينه - يقتضى تحريم كل واحد منهما؛ بناء على أنه تحريم للماهية الكلية؛ وذلك منع، وسند المنع أن قول القائل: «لا تفعل هذا أو هذا» - يقتضى تحريم أحد المعينين، [لا بعينه، ولا يلزم من تحريم أحد المعينين] ^(١) لا بعينه - تحريمهما. وقد ظن هذا القائل: أن متعلق التحريم القدر المشترك، وليس كذلك؛ بل متعلق التحريم أحدَ الخصوصين لا بعينه، وإن شئت قلت: أحدَ الخصوصين المعينين لا بعينه، وقد نبهنا على ذلك فى مسألة خصال الكفارة؛ فافهم ذلك، [والله أعلم بالصواب] ^(٢).

* * *

(١) سقط فى وأ.

(٢) ثبت فى «أ» كمل كتاب الأوامر والنواهي - بحمد الله - ويتلوه الكلام فى العموم والخصوص، وثبت فى «ب»: تم كتاب الأوامر والنواهي.

الكَلَامُ فِي الْعُمُومِ وَالْخُصُوصِ

قال المصنف: «وَهُوَ مُرْتَبٌّ عَلَى أَرْبَعَةِ أَقْسَامٍ:

الْقِسْمُ الْأَوَّلُ

فِي الْعُمُومِ

وَهُوَ مُرْتَبٌّ عَلَى شَطْرَيْنِ:

الشَّطْرُ الْأَوَّلُ: فِي أَلْفَاظِ الْعُمُومِ

الشرح: قال - رضى الله عنه - : اعلم - وفقك الله تعالى - أنه لا بد من تقديم مقدمات على [الخوض فى العموم] ^(١).

الأولى: فى أن العموم من عوارض ^(٢) الألفاظ فيه: فنقول: العموم هو الشمول لغة،

(١) فى «أ»: الخصوص فى المطابق.

(٢) يطلق العموم تارةً، ويراد به استغراق اللفظ لمسمياته، وتارةً يطلق ويراد به شمول أمرٍ لمتعددٍ، ويطلق تارةً أخرى، ويراد به شمول مفهومٍ لمتعددٍ: فإذا أُطلقَ العمومُ، وأريدَ به استغراقُ اللفظِ لمسمياته، أى: تناوُلُهُ وإفادَتُهُ لهذه المسمياتِ، وهذا أمرٌ سببه الوضعُ للفظِ؛ إمَّا شخصياً أو نوعياً فواضح أنه بهذا الإطلاق من عوارض الألفاظ خاصةً، فالذى يوصفُ به على الحقيقة هو اللفظُ، وأمَّا إطلاقُه على المعنى، فهو مجازٌ من إطلاقه بما للدَّالُّ على المدلول، وهذا هو مصطلحُ الأصوليين؛ لأنَّ العامَّ من الأدلَّةِ القوليةِ، وهو قسيمُ الخاصِّ والمُطلقِ عندهم. أما إذا أُطلقَ العمومُ، وأريدَ به شمولُ أمرٍ لمتعددٍ، فيوصفُ به، إذن كلُّ من اللفظِ والمعنى حقيقةً. وإذا أُطلقَ العمومُ، وأريدَ به شمولُ مفهومٍ لمتعددٍ، فحينئذٍ يختصُّ بالمعنى. إذا تبيَّن هذا، فينبغى أن يُعلِّمَ أنَّ الأشبهَ أن يكونَ الخلافُ فى كونِ العمومِ من عوارضِ الألفاظ أى: أنَّه لو دَقَّقَ كلٌّ من الفريقينِ النظرَ فيما اعتقد الفريق الآخرُ، لقال بما قال به؛ وذلك لأنَّ العمومَ بالمعنى الأوَّلَ يقرِّرُ الطَّرَفَ الأوَّلَ من هذا النزاعِ، والعمومُ بالمعنى الثانى يقرِّرُ الطَّرَفَ الثانى؛ ولتبيين ذلك لابدَّ من عرضِ أقوالِ المثلثِ والنافى فى هذا الخلافِ، فنقول: بعد اتفاق العلماء على اتِّصافِ الألفاظِ بالعمومِ حقيقةً، اختلفوا فى اتِّصافِ المعنى بالعمومِ: فقولُ بالاتِّصافِ على الحقيقة، وعليه فيكونُ إطلاقُه عليهما حقيقةً. وقيل بَعْدَ الاتِّصافِ على الحقيقة؛ وعليه يكونُ إطلاقُ العمومِ على المعنى مجازاً. =

واتفق العلماء على أنه من عوارض الألفاظ؛ فيقال: هذا لفظ عام، وهذه صيغة عامة.

واختلفوا: في أنه هل هو من عوارض المعاني أم لا؟: والذي ذهب إليه أكثر المصنفين في أصول الفقه: أنه ليس من عوارض المعاني. والذي نختاره: أنه من عوارض المعاني؛ فلننقل - أولاً - ما قاله الأئمة، ثم نعطف بعد ذلك على ذكر الدليل على صحة ما اخترناه.

فنقول: قال الغزالي (١) - رحمه الله - : اعلم: أن العموم والخصوص من عوارض الألفاظ، لا من عوارض المعاني والأفعال؛ وهو اختيار القاضي عبد الجبار؛ وصاحب «المعتمد»، إلا أنهما قالوا: وصف المعاني بالعموم مجاز.

وقال ابن برهان: اختلف العلماء في أن العموم من صفات الألفاظ، أو من صفات المعاني، والصحيح أن يقال: إنه من صفات الألفاظ..

«وقيل بعدم اتصاف المعنى به مطلقاً، وقد أبعد من قال بهذا؛ لأنه لأحجر في الخازن. وقد استدل المثبت بوجوده: الأول: العموم هو شمول أمر متعدد، والأمر شامل للمعاني شموله للألفاظ؛ حيث يطلق على المعاني والألفاظ بالسوية، فإذا كان الإطلاق في الألفاظ حقيقياً، فليكن في المعاني كذلك فإن أحاب النافي؛ بأنه يعتبر في العموم بمعنى الشمول أن يكون الشامل أمراً واحداً، وليس كذلك المعنى؛ كالمطر والخضب مثلاً، فإنهما في هذا المخل غيرهما في المخل الآخر. ذلك؛ بأن ما ذكر لا يُعتبر لغة في الشمول، وأنه إذا سلم اعتباره، فهو حاصل في المعنى أيضاً؛ مثل عموم الإنسان للرجل والمرأة، وعموم اللون للسواد والبياض، لذلك فقد فرّق بعضهم بين المعنى الذهني؛ كالإنسان، فقال فيه بالاتصاف، لوجود أمر واحد، وهو الكلّي الصادق على المتعدد، وبين الخارجي، كالمطر والخضب، فقال فيه بعدم الاتصاف، وذلك لعدم وجود الأمر الواحد الشامل لمتعدد؛ حيث إن المتحقق هناك أمور شخصية. الوجه الثاني: أن المعنى لو لم يتصف بالعموم حقيقة، لما صح إطلاقه عليه شائعاً، والتألي باطل، فالقدم مثله، فثبت نقيضه؛ وهو المطلوب. أما الملازمة؛ فلأن الأصل في الإطلاق الحقيقة. وأما بطلان التألي؛ فلأن العموم كثيراً ما يطلق على المعنى، فيقال: عم المطر، وعم الخضب. فإن ادعى النافي، أن من لوازم الحقيقة الأضداد؛ وما ذكر لا يطرّد فلا يكون حقيقياً. ويجب عن هذا؛ بأن هذا مشترك الإلزام، بين محل الاتفاق، ومحل الاختلاف؛ لأن الألفاظ قد لا يتصور عروض العموم لها فلا يطلق عليها لا حقيقة، ولا مجازاً؛ فكما لم يمتنع في هذا الجانب اتصاف كل لفظ بالعموم، فكذلك في جانب المعنى، فقد يتضح من هذا، أنه إذا فسر العموم بشمول أمر متعدد، يكون الصواب في هذا النزاع هو القول بالاتصاف، إلا أن الجارى على اصطلاح الأصول هو اعتبار العموم بالمعنى الأول، ولهذا فقد صحّ جمع من المحققين؛ أنه هنا من عوارض الألفاظ دون المعاني، فيكون هو الأحق والأولى بالمراعاة.

والعالمى: اختار ما اختاره صاحب «المعتمد»، وعبد الجبار.

قال صاحب «الإحكام»^(١): العموم من عوارض الألفاظ بالاتفاق، وهل هو من عوارض المعانى [١٦٥/أ]؟ نفاه الجمهور، وأثبتة الأقلون.

وقال ابن الحاجب^(٢): العموم من عوارض الألفاظ حقيقة بالاتفاق، والصحيح: أنه فى المعانى كذلك.

وقيل: مجاز لا حقيقة.

وقيل: مخصوص بالألفاظ.

والدليل على صحة ما اخترناه: وجوه:

الأول: أن صريح العقل حاكم بأن كل لفظ دالٌّ: إما أن يكون نفس تصور معناه يمنع احتمال الشراكة فى ذلك المعنى، أو لا يمنع؛ وهذا الحصر ضرورى؛ فذلك اللفظ الذى لم يمنع تصور معناه من الشراكة: اصطلاح بعض الناس على تسميته بـ«العام»؛ وذلك كالإنسان. والثانى بـ«الخاص»؛ وذلك كزيد وعمر.

وإذا اتضح ذلك، فنقول: فرق بين وقوع لفظ «الليث» على «الأسد»، وبين وقوعه على شخص إنسان يسمى به عَلَمًا؛ فإنه بالاعتبار الأول: لا يمنع الشراكة، وبالاعتبار الثانى يمنعها، والمفهوم مختلف بالاعتبارين؛ ويلزم من هذا: ألا يكون العموم من عوارض اللفظ؛ فقط بل يكون باعتبار المعانى؛ وذلك لأن اسم «الليث» متفق فى المفهومين المختلفين، ولم يصح العموم فى أحدهما، وصح فى الآخر، فلو لم يكن باعتبار المعنى، لزمّت التسوية فى المنع أو عدم المنع؛ لاتحاد الصيغة؛ واللازم باطل.

والوجه الثانى: هو أن الشراكة فى الاسم لا توجب اشتراكا فى حكم ما، فإذا قيل: «الذهب عين، وكل عين باصرة» لزم منه المحال؛ لاختلاف معنى العين، وإذا قيل فى الأقيسة الفقهيّة: «الذهب عين؛ فوجب أن يبصر؛ قياساً على العضو الباصر؛ فإنه عين، ووجدت [تسوية]^(٣) بينه وبين قولنا: تصرف صدر من الأهل فى المحل؛ فوجب أن يصح؛ قياساً على كذا» - فليس كل واحد من الجمعين بمجرد اللفظ؛ إذ يرتفع الفرق؛ بل الفرق: أن الجمع الأول هو بمجرد اللفظ دون شراكة معنوية، وليس الثانى بمجرد

(١) ينظر: الإحكام ٢/١٨٤ أو نقائس الأصول (١٧٢٣).

(٢) ينظر: شرح العنبد (١٠١/٢).

(٣) فى «أ»: معرفة.

[١٦٥/ب] اللفظ؛ بل بشركة معنوية؛ فاشتركا في لزوم العموم فألغى الأول؛ إذ كان بمجرد اللفظ، واختصت الصورة الثانية بالعموم المعنوي؛ فاعتبرت، وإلغاء الأول، واعتبار الثاني - دليل اعتبار العموم بحسب المعنى لا بحسب اللفظ.

الوجه الثالث: هو أن مذهب أهل السنة إثبات الكلام النفساني شاهداً وغائباً، ويلزم من ذلك وجود معنى عام قائم بنفس المتكلم، وتكون الصيغة العامة دالة عليها جزماً؛ فيلزم أن يكون العموم من عوارض المعاني.

وبالجملة: لولا عموم المعاني، لما صحَّ قياس، ولا حد؛ وهذا واضح.

وقد اعترف الإمام حجة الإسلام بوجود المعاني الكلية وعمومها في «المستصفى»، والبحث عن المعنى الكلي يتبع ^(١) باب الحال، والكشف عن مسألة الحال لا يتأتى في علم «أصول الفقه»، بل يُحَالُ بيانه على العلم الكلي الناظر في الوجود ولو اُحِقَّه ^(٢).

تنبيهات: أحدها: هو أن إمام الحرمين ^(٣) أبدى احتمالاً في العموم النفساني؛ بناء على أن كثيراً مما يتوهم أنه من الكلام النفساني، ولا يكون منه، بل يكون من قبيل المعلوم، وليس هذا في الوضوح كالأمر النفساني؛ فإننا نجد من أنفسنا طلباً وسميانه بالأمر؛ إذ كان ذلك سائغاً من جهة العربية.

هذا كلام الإمام في «البرهان». ويمكن أن يجاب عنه: بأن القائل: «كل مشرك فهو واجب القتل، أو يجب قتله» فهو أيضاً يجد قيام هذا المعنى بنفسه قبل التلفظ به، وهو المراد بالكلام النفساني. وله أن يجيب عن هذا بالمنع حتى يقوم البرهان: أن هذا ليس من قبيل المعلوم.

الثاني: اعلم أن [المازري] ^(٤) قال: هل يتصور العموم في الأحكام، حتى يقال: قطع السارق عام؟ فيه خلاف بين القاضي وأبي المعالي؛ فالقاضي أنكره، وأبو المعالي

(١) في «أ»: تبع.

(٢) يقصد علم المقاصد العالية، وهو: علم الكلام.

(٣) ينظر: البرهان (١/٣١٨).

(٤) محمد بن علي عمر التميمي المازري، أبو عبد الله: محدث من فقهاء المالكية. نسبته إلى مازر بجزيرة صقلية ووفاته بالمهدية له «المعلم بفوائد مسلم» في الحديث، وهو ما علق به على صحيح مسلم حين قراءته عليه سنة ٤٩٩هـ وقيده تلاميذه ولد سنة ٤٥٣هـ وتوفي سنة ٥٣٦هـ انظر: لخط الألفاظ ٧٣، وفيات الأعيان ١: ٤٨٦، أزهار الرياض ٣: ١٦٥، والأعلام ٦/٢٧٧ وفي «أ»: الماوردي.

أثبتته، ثم قال: إن فسرنا الحكم الشرعى [١٦٦/أ] بما يرجع إلى الأفعال؛ كما يقوله المعتزلة - امتنع ذلك؛ وإلا فلا (١).

الثالث: اعلم: أن الذين زعموا أنَّ العموم من عوارض المعانى تَمَسَّكُوا بصدق قولنا: «الخير عام، والخصب عام، وكذا المطر»، والأصل فى الإطلاق الحقيقة. وأجاب الغزالي عنه وصاحب «المعتمد» وغيرهما: بأن قالوا: عموم المطر ليس فيه شمول الواحد لعدد، بل عموم الخصب والمطر وجود جزء من المطر فى جزء من أجزاء الأرض، وليس هذا معنى العموم الذى هو من عوارض الألفاظ. ونحن لم تَمَسَّكْ بهذا الدليل؛ فلا حاجة بنا إلى النظر فى هذا الوجه، وما أورد عليه (٢).

المقدمة الثانية: اعلم: أن ههنا مفهومات ثلاثة لا بد من تلخيصها، وتمييز بعضها عن البعض، وتنزيل مدلول الصيغة العامة على معنى يحصل منها؛ فنقول: المفهوم الأول: كلية القضية، وجزئيتها: مقابلها، المفهوم الثانى: الكلى، ومقابلته: الجزئى، المفهوم الثالث: الكلى المجموعى.

أما الكلية فى الخير إيجاباً أو سلباً: فهو أن يكون الحكم على فرد من أفراد المحكوم عليه، ويشملها الحكم شمولاً استغراقياً؛ كقولنا: «كل بيع لازم؛ فهو صحيح»؛ فالمحكوم عليه كل فرد من أفراد كل واحد من الأفراد المشخصة (٣) باصطلاح المنطقيين فيخرج عنه المشترك، وهذه موجبة كلية، وأنت [١٦٩/أ] تفهم من هذا حكم السالبة الكلية والجزئيتين. وقد حققنا ذلك فى علم المنطق الموضوع فى أول هذا الكتاب.

وأما الكلى: فهو الذى نفس تصور معناه لا يمنع وقوع الشركة، والجزئى: مقابلته. وأما الكلى المجموعى، فاعلم: أنه عبارة عن المجموع من حيث هو مجموع. والأول يسمى بـ«الكلى العرضى»، والثانى بـ«المجموعى»، والفرق بين المفهومين واضح؛ وذلك لأنه يصدق أحدهما حيث يكذب الآخر؛ فيصح أن يقال: «كل أعضاء البدن إنسان» بمعنى الكلى المجموعى، ولا يصح ذلك بمعنى الكلى العرضى، والفرق بين الجزئى والكلى هو أن الكلى يتقوم بالأجزاء، والجزئى يتقوم بالكلى.

وإذا اتضحت هذه المقدمة، فنقول: مدلول الصيغة العامة ليس أمراً كلياً؛ وإلا ما دل على جزئياته؛ لأن الدال على القدر المشترك لا دلالة له على شىء من جزئياته: لا بالمطابقة، ولا بالتضمن، ولا بالالتزام؛ لما قرناه فى هذا الكتاب غير مرة، وليس

(١) ينظر: النفائس (١٧٢٤).

(٢) ينظر: المستصفى (٣٢/٢).

(٣) فى «أ»: الشخصية.

مدلولها الكلى المجموعى؛ وإلا لحصل الامتثال بترك قتلٍ مسلمٍ واحد، إذا قيل: «لا تقتلوا المسلمين»؛ واللازم باطل إجماعاً؛ فتعيّن أن يكون مدلولها الكلية، سالبة كانت أو موجبة، خيراً كانت أو أمراً، نهياً كانت أو نفيّاً^(١)، وتبين فساد قول من قال: «صيغة العموم موضوعة للقدر المشترك [بين أفراد]»، مع قيد تتبعه حكمه فى جميع موارد؛ وذلك لأن الصيغة إذا كانت موضوعة للقدر المشترك لا تكون موضوعة لشيء من الأفراد؛ وإلا يلزم الاشتراك: [إمّا بالنسبة إلى فرد، أو بالنسبة إلى جميع الأفراد؛ وذلك يستلزم الاشتراك^(٢) فى جميع صيغ العموم؛ وهو باطل؛ تفريقاً على مذهب القائلين بالعموم، ثم إن تتبعه حكمه فى جميع موارد، بإطلاقه فرع وضع اللفظ المقتضى لثبوت الحكم فى جميع موارد [١٦٩/ب]، واللفظ العام غير موضوع عنده إلا للقدر المشترك؛ فلا يُستفاد ترتب الحكم على الأفراد من الوضع للقدر المشترك أصلاً. بل الحق الواضح: أن مدلولها شمولُ الحكم لأفراد كل واحد على سبيل الاستغراق؛ بحيث لا يبقى فرد من أفرادها إلا وهو داخل فيه، ويكون الحكم على كل واحدٍ واحد إلى آخر الأفراد. وبما ذكرنا: تبين أن ما يتوهم من غموض هذا الموضع وهُم باطل فاسد، وأن الاحتمالات التى تذكر لمدلول الصيغة العامة من كونها موضوعة للقدر المشترك، أو لخصوصياتها، أو للمركب منهما، أو للمجموع، والقدر المشترك يفيد التعدد، أو يفيد سلب النهاية - احتمالات فاسدة، وليس لمدلول صيغة العموم شيء منها، والذى استشكل تهويل لا تحصيل، وليس على مثله تعويل.

وإذا تبين أن مدلول الصيغة العامة الكلية العددية لا الكلى المجموعى ولا الكلى؛ فافهم مثل ذلك فى الضمائر والنكرات.

إذا قيل: «قاموا، أو أعطاهم، أو أكثرهم» - فالمراد به ما ذكرنا؛ وكذا الكلام فى النكرات؛ كقولك: «جاعنى رجال»؛ والدليل على ذلك: أن المتبادر إلى الذهن أمارة الحقيقة.

خاتمة: إن العام فى الأشخاص لا يلزم أن يكون عاماً فى الأزمنة والأمكنة

(١) قال القرافى بعد ذكره المصنف من أن العموم موضوع للقدر المشترك.. إلخ: وأما الآن: فلا أرتضيه؛ لأنّ التبع فى جميع المحالّ، أو فى كلّ المحالّ معناه: إثبات الحكم لكلّ محلّ محلّ على حياله، بحيث لا يبقى محلّ، وهذا معنى الكلية، ولولا تفسير الكلية بهذا، لزم أن يتعذر الاستدلال بلفظ العموم على ثبوته لكل فرد من أفرادها فى النهى والنفى. ينظر النفائس

والأحوال، والتعلق إن كان من الأمور المتعلقة لا يكون إلا بدليل منفصل؛ وهذا واضح.

لا يقال: قوله تعالى: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ...﴾ [التوبة: ٥] صيغة عامة، وفى عمومها وعموم أمثالها على الوجه الذى ذكرتم إشكالات:

الأول: أن قوله تعالى: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ...﴾ [التوبة: ٥] أمر لكل واحد واحد من أفراد الكلى الواحد؛ وهو المسلم، يقتل واحد واحد من المشركين؛ وذلك أمر بالمحال؛ لاستحالة أن يقتل كل واحد واحد من المسلمين كل واحد واحد من المشركين.

الثانى: أن قوله: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ...﴾ [التوبة: ٥]: إما أن يدل على وجوب قتل زيد المشرك، أو لا: فإن لم [١٧٠/أ] يدل، ونسبة الصيغة إلى كل فرد نسبة واحدة فحينئذ لا يدل على وجوب قتل أحد من المشركين؛ وذلك باطل.

وإما أن يدل، وإذا دل عليه، فلا تخلو تلك الدلالة: إما أن تكون مطابقة، أو تضمنًا، أو التزامًا، والثلاثة باضلة؛ فلا دلالة:

أما بطلان الأولى: فلتوقفها على الوضع له وانتفائه.

وأما [بطلان الثانى: فلتوقفه على دلالة الصيغة على الكلى المجموعى وانتفائها.

وأما^(١) الثالث: فلتوقفه على خروجه عن المسمى وانتفائه.

لأننا نقول: الجواب عن الأول: أن الآية مدلولها التكليف بالمحال، فمن قال بوقوعه، فلا إشكال عليه، وأما من قال بخلافه، فجوابه: أنه ظاهرٌ دل العقل على خلافه؛ فيحمل على الممكن دون المستحيل^(٢).

والجواب عن الثانى: أنا حيث قلنا: اللفظ إما أن يكون دالا بالمطابقة، أو بالتضمن، أو بالتزام - فذلك فى لفظ مفرد دال على معنى ليس ذلك المعنى هو نسبة بين مشركين؛ وذلك لا يتأتى ههنا؛ فلا ينبغى أن يطلب ذلك.

وإذا عرفت ذلك، فاعلم: أن قوله تعالى: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ...﴾ [التوبة: ٥] فى قوة جملة من القضايا؛ وذلك لأن مدلوله: اقتل زيدًا المشرك، واقتل هذا المشرك... إلى آخر الأفراد، وهذه الصيغ إذا اعتبرت^(٣) بجمليتها، فهى لا تدل على وجوب قتل زيد

(١) سقط فى وب.

(٢) قال ابن السبكي: قال والذى أيده الله: وعندى أن السؤال لا يستحق جوابا؛ لأن الفرد الواحد من المسلمين يقدر أن يقتل جميع المشركين. ينظر الإبهاج ٨٦/٢

(٣) فى وب: عرفت.

المشرك، ولكنها تتضمن ما دل على وجوب قتل زيد المشرك؛ لا بخصوص كونه زيداً؛ بل بعموم كونه مشركاً؛ ضرورةً تضمنته: اقتل زيداً المشرك؛ فإنه من جملة هذه القضايا، وهي جزء من مجموع تلك القضايا؛ ولأن دلالة هذه الصيغة على وجوب قتل زيد المشرك؛ لتضمنها ما يدل على ذلك الوجوب، والذي هو في ضمن ذلك المجموع - هو دالٌّ على ذلك مطابقة، فافهم ذلك؛ فإنه من دقيق الكلام، وليس من قبيل دلالة التضمن؛ بل هو من قبيل دلالة المطابقة.

واعلم: أن العموم قد يقال على العامِّ عموماً استغراقياً؛ كصيغ الجموع، وقد يقال على العامِّ عموماً [١٧٠/ب] بدلاً^(١)؛ كقولنا: رجل، والمراد به «العموم البدلي»^(٢): صلاحيته لكل فرد بدلاً عن الفرد الآخر لا على سبيل الجمع.

قال المصنف: وفيه مسائل:

المسألة الأولى: في العامِّ: «وَهُوَ اللَّفْظُ الْمُسْتَعْرِقُ لِجَمِيعِ مَا يَصْلُحُ لَهُ؛ بِحَسَبِ وَضْعِ وَاحِدٍ»، كقولنا: «الرَّجَالُ»؛ فإنه مُسْتَعْرِقٌ لِجَمِيعِ مَا يَصْلُحُ لَهُ.

وَلَا يَدْخُلُ عَلَيْهِ النِّكَرَاتُ؛ كَقَوْلِهِمْ: «رَجُلٌ»؛ لِأَنَّهُ يَصْلُحُ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْ رِجَالِ الدُّنْيَا؛ وَلَا يَسْتَعْرِقُهُمْ.

وَلَا الثَّنِيَّةُ، وَلَا الْجَمْعُ؛ لِأَنَّ لَفْظَ «رِجَالٍ» وَ «رِجَالٌ» يَصْلُحَانِ لِكُلِّ اثْنَيْنِ، وَثَلَاثَةٍ؛ وَلَا يُفِيدَانِ الْإِسْتِعْرَاقَ.

وَلَا أَلْفَاظُ الْعَدَدِ؛ كَقَوْلِنَا: «خَمْسَةٌ»؛ لِأَنَّهُ صَالِحٌ لِكُلِّ خَمْسَةٍ؛ وَلَا يَسْتَعْرِقُهُ.

وَقَوْلُنَا: «بِحَسَبِ وَضْعِ وَاحِدٍ» اخْتِرَازٌ عَنِ اللَّفْظِ الْمَشْتَرَكِ، أَوِ الَّذِي لَهُ حَقِيقَةٌ وَمَجَازٌ؛ فَإِنَّ عُمُومَهُ لَا يَقْتَضِي أَنْ يَتَبَاوَلَ مَفْهُومِيهِ مَعًا.

الشرح: - اعلم وفقك الله تعالى - أن هذا التعريف عليه إشكالات، ولا بد من شرحه أولاً، ثم نورد عليه الإشكالات، ثم نفصل عن الذي يتأتى الانفصال عنه.

(١) في «أ»: النقلي.

(٢) في «أ»: نقلياً. ذكر ابن السبكي هذا فقال: ينتقض بالفعل الذي ذكر معه مفعول به كقولنا: ضرب زيد عمراً، فإنه لفظ يستغرق جميع ما يصلح له، وليس بعام وهذا ضعيف جداً، لأنه لم يستغرق جميع ما يصلح له؛ إذ ليس شاملاً لجميع أنواع الضرب الصادر من زيد الواقع على عمرو، وإنما دل على (مطلق صدور) ضرب من زيد ووقوعه على عمرو. ينظر الإبهاج ٩١/٢.

أما شرحه، فنقول: قوله: «هو اللفظ» يجرى مجرى الجنس العام. و«المستغرق» يجرى مجرى الفصل له عما ليس بمستغرق.

وقوله: «جميع» المراد به الكلى العددى، على ما سبق لا المجموعى.

وقوله: «ما يصلح له» فصل له عما لا يصلح له اللفظ العام.

وبيانه: قولنا: «الرجال» يصلح لأفراد هذا الصنف، ولا يصلح لغيرهم، وقولنا: «مَنْ» فى معرض الاستفهام - يصلح للعلاء دون غيرهم، وقولنا: «كل ما» يصلح لما يدخل عليه دون ما لم يدخل؛ فأراد أن يميز أفراد ما تناوله اللفظ عما لا يتناوله، فقال: ما يصلح له اللفظ العام؛ فإن عمومته ليس فى مطلق الأفراد؛ فعموم «مَنْ» فى جنس العقلاء دون غيرهم، وعموم «كل» بحسب ما يدخل عليه؛ فلماذا قال: «جميع ما يصلح له»، يشمل ذلك أفراد كل لفظ من ألفاظ العموم، ولا يظن أن عمومته فى جميع الأفراد وعلى الإطلاق، فافهم ذلك؛ فإن كثيراً ممن تكلم على هذا الموضوع لم يفهم ذلك.

وأما قوله: «بحسب وضع واحد»: فقد احتز به عن اللفظ المشترك، وعما له حقيقة ومجاز؛ وذلك لأنه لو اقتصر على قوله: «العام هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له»، لبطل هذا التعريف باللفظ المشترك، وبما له حقيقة ومجاز؛ لأنه لفظ مستغرق لجميع ما يصلح له، ومع ذلك ليس بعام فى تلك المفهومات التى هو صالح لها؛ فإن لفظ «العين» ليس بعام عنده؛ فإنه يرى أن استغراق [١٧١/أ] اللفظ المشترك فى كل معانيه لا يجوز، وكذلك الكلام فيما له حقيقة ومجاز، وإنما خرج هذا بقوله: «بحسب وضع واحد؛ لأنه صالح لكل واحد واحد؛ ولكن لا بسبب وضع واحد؛ بل بسبب أوضاع كثيرة».

وقوله: «مستغرق» يخرج النكرات وحداناً وتثنية وجمعاً؛ فإن قولنا: «رجل» صالح لرجل رجل، [و] لا يستغرقه، فكذلك قولنا: «رجلان» و«ثلاثة رجال»؛ وبه خرج أنواع الأعداد كلها؛ فإن قولنا: «عشرة» صالح لكل عشرة، ولا يستغرق جميع العشرات.

هذا شرح هذا التعريف. وأما الإشكالات الواردة عليه، فبيانها من وجوه:

الأول: أنا نقول: الاستغراق هو العموم، والمستغرق والعام لفظان مترادفان؛ فلا يحصل بما ذكره إلا تعريف لفظي؛ وذلك هو تبديل لفظ بلفظ آخر، وليس بتعريف حقيقى أصلاً: لا حدى، ولا رسمى.

الثانى: هو أنه ينتقض ما ذكره بقولنا: «ضرب زيد عمراً»؛ فإنه لفظ مستغرق لجميع ما يصلح له بوضع واحد، وليس بعام.

الثالث: أنه ينتقض بالعشرة والمائة والألف؛ فإنه لفظ مستغرق لجميع ما يصلح له بوضع واحد، وليس بعام.

الرابع: أن قوله: «المستغرق... إلى آخره» المراد به: لفظ العموم، وهو المفهوم من كلامه؛ ولا يجوز ذلك؛ لأن لفظ العموم لا يصلح لواحد واحد من آحاده؛ فإنه لم يوضع للواحد ولا للاثنتين، ولا يصلح أن يقال: «الرجال» ويراد به الواحد أو الاثنان؛ وإما أن يريد به لفظاً آخر، وليس هناك لفظ آخر، وهو يصلح له، وهو غير مستغرق لجميع ما يصلح له؛ لأنه لم يصلح إلا للعموم، وليس وراءه استغراق آخر؛ حتى يستغرق العموم.

فالجمع بين كون اللفظ مستغرقاً لجميع ما يصلح له مع أنه يكون صالحاً لكل واحدٍ واحدٍ متعذر.

الخامس: أنه أخذ في تعريف اللفظ العام لفظ «جميع»، وهو من جملة المعرف، وأخذُ المعرف قيماً في المعرف باطل؛ علم ذلك في علم المنطق.

والجواب عن الأول: بالمتنع [١٧١/ب]؛ وذلك لأن لفظ العموم والاستغراق غير مترادفين؛ فإن العموم هو الشمول لغة، والشمول والاستغراق غير مترادفين، وإن اشتركا في بعض اللوازم.

وعن الثاني: أنا نحمل لفظ «ما» على أفراد الكلى الواحد؛ وبه يندفع النقض، وضرب زيد عمر؛ وبه يندفع النقض بالمائة والعشرة، وهو مندفع أيضاً بقيد مذكور في التعريف؛ وذلك هو قوله: «مستغرق لجميع ما يصلح له»؛ فإن لفظ «العشرة» إنما يتناول بعض ما يصلح له، وهو العشرة الواحدة، وليس ذلك يتناول لكل واحد من أفراد العشرات على سبيل الاستغراق.

وعن الرابع: أنه مندفع بتفسير الصلاحية، وهذا القائل - وهو صاحب «التلخيص» إنما أورد ذلك؛ لعدم فهمه معنى «الصلاحية».

وأما الإشكال الأخير: فهو لنا؛ وجوابه متعذر.

واعلم: أن هذه الأسئلة أوردها من اعتقد أن لا جواب لها، وقد أجبنا نحن عن الجميع مع اعتقادنا أن بعض الأسئلة أقوى من الجواب، والقدر الممكن هو هذا، والله أعلم.

قال المصنف: وقيل في حده أيضاً: إنه اللفظة الدالة على شيتين فصاعداً من غير حصر، واخترنا بـ «اللفظة» عن المعاني العامة، وعن الألفاظ المركبة.

وَبَقُولُنَا: «الدَّالَّةُ» عَنِ الْجَمْعِ الْمُنْكَرِ؛ فَإِنَّهُ يَتَنَاولُ جَمِيعَ الْأَعْدَادِ؛ لَكِنْ عَلَى وَجْهِ الصَّلَاحِيَّةِ، لَا عَلَى وَجْهِ الدَّلَالَةِ.

وَبَقُولُنَا: «عَلَى شَيْئَيْنِ» عَنِ النُّكْرَةِ فِي الْإِثْبَاتِ.

وَبَقُولُنَا: «مِنْ غَيْرِ حَصْرِ» عَنْ أَسْمَاءِ الْأَعْدَادِ. وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن هذا التعريف مشتمل على قيود، وفائدة القيود قد بينها المصنف، فهو واضح إذن، ويزيده إيضاحاً إيرادُ الأسئلة عليه، والانفصال عنها. فنقول: هذا التعريف فيه نظر، وبيانه من وجوه:

الأول: قال صاحب «التلخيص»: قوله: «احتزنا بـ» اللفظ» عن المعانى؛ لأن اللفظ ههنا موضوع مكان الجنس، والتحرز بالفصول إنما يكون بعد الاشتراك فى جنس الذات. وكذا قوله: «عن الألفاظ المركبة»؛ فإنه قد يكون اللفظ العام مركباً؛ مثل قولنا: المسلمون والمؤمنون، وسائر ما يشبه ذلك؛ فإنه مركب من الوصفين، وما أضيف إليه مما يفيد الاستغراق، فكيف والمؤلف يزعم أن كل مشتق مركب [١٧٢/أ] من المشتق منه ومن غيره؟! والعام قد يكون مشتقاً!!

قوله: «وبقولنا: «الدلالة» احتزنا عن الجمع المنكر»؛ فإنه يتناول جميع الأعداد؛ لكن على وجه الصلاحية؛ فإن التحرز غير حاصل بَقِيْدِ «الدلالة» وحدها؛ فإن الجمع المنكر له دلالة فى الجملة على الزائد على الاثنين؛ فلا يمكن أن يقال: ليس له دلالة أصلاً، وأما أن دلالته على كذا، فذلك التمييز يكون فى المدلول لا فى الدلالة فقط، وههنا تَعَدَّى فى التحرز عن لفظ «الدلالة» فقط.

وقوله: «من غير حصر» احتز عن أسماء الأعداد، وفيه نظر؛ لأنه: إن كان مَعْنَاهُ: أن المدلول عليه باللفظ العام غير منحصر فى شيئين أصلاً - فليس كذلك؛ لأن قولنا: «الرجال والعبيد» كل واحد عام وموجب للحصر. وإن كان معناه: أنه لا ينحصر فى عدد معين - فالجمع المنكر كذلك؛ فإنه يدل على اثنين فصاعداً من غير حَصْرِ فى عدد؛ بل قولنا: «كثير ومكثر» زائد على الواحد، وزائد على الاثنين. كل ذلك أَلْفَاظُ دَالَةٌ على اثنين فصاعداً من غير حَصْرِ.

وقال صاحب «الإحكام»^(١): قوله: «على شيئين» إنما يتناول الموجودين؛ لأن «الشيء» على رأى أهل السنة: عبارة عن الوجود؛ فلا يتناول هذا التعريف عموم المعدومات والمستحيل.

وقال بعضهم: «اللفظ» مصدر يصدق على القليل والكثير، و«اللفظة» بالتاء إنما هي للمرة الواحدة؛ فيخرج عنه جميع أفراد المحدود.

وقوله: «احترزنا بـ» اللفظة» عن الألفاظ المُركَّبة» يخرج المعرف باللام؛ فإنه مركب من لام التعريف ومن اللفظ المعرف؛ وكذلك النكرة في سياق النفي، وكل مضاف إلى ما بعده؛ فإنه مركب من المضاف والمضاف إليه تعريفاً، و«مَنْ» و«مَا» وجميع الموصولات مركَّبة من الموصول والصلة.

ثم نقول: ما ذكره يشكل بمجموع الكثرة؛ نحو: رجال، ودراهم، ودنانير؛ فإنها وضعت لما فوق [١٧٢/ب] العشرة من غير حصر، ولا ترد جموع القلة؛ لأنها لا تتعدى العشرة.

والذي نقوله: أن هذه الأسئلة مندفة، وبيان اندفاعها: أن نقول:

الجواب عن الأول: أن التعريف الحدى هو الذى يجب فيه ما قاله، وأما الرسمى فلا، وإنما يعرف بالخاصة وحدها، ولا يتعرض للجنس أصلاً، وقد يقع التعريف بالجنس والفصل، ولا يصدق الجنس على بعض الأشياء، فيعرض للجنس التمييز؛ ولكن يكون تمييزاً عرضياً؛ ولا نزاع فى ذلك.

وعن الثانى: أن المراد بالألفاظ المركبة ما ليس [مركَّباً] منها تركيباً جزئياً، ولا يرد على هذا ما ذكر؛ فإنه لا تركيب فيها بالتفسير المذكور.

وعن قوله: «الجمع المنكَّر له دلالة فى الجملة»: أى المراد بالدلالة: الدلالة الوضعية، والجمع المنكَّر لا يتناول كل ما هو صالح له بسبب الدلالة الوضعية؛ فإنه لم يوضع لكل ما يصدق عليه الجمع المنكَّر.

وأما قوله: «من غير حصر» فالمراد به الحصر فى عدد معيَّن مخصوص.

وأما التقض بلفظ «الكثير» و«المتكثر» فلا جواب [له] إلا بأخذ قيد فى التعريف لم يتعرض له المصنف، وهو أن نقول: «العام: اللفظ الدالُّ على شيئين فصاعداً من غير حصر، إذا كان ذلك من أفراد كل واحد».

وهذا ليس بجواب على التحقيق؛ لأنه لم يذكره المعرف أصلاً فى تعريفه.

وعما ذكره صاحب «الإحكام» حمل الشئ على المعلوم، سواء كان موجوداً أو معدوماً، ولا يضرنا تعسر ^(١) الاصطلاح الكلامى فى هذا المقام.

وأما قوله: «اللفظة عبارة عن المرة الواحدة»:

قلنا: لا شك أن عند التلفظ بالكلمة لا بد من لافظ يتلفظ وملفوظ، والمراد بـ«اللفظة»: ذلك الملفوظ بقيد كونه واحداً، ولا يخرج عن هذا شيء من الألفاظ العامة إلا الألفاظ المركبة تركيباً جزئياً^(١)؛ كقولهم: «رأيت القوم واحداً بعد واحد حتى لم يفتني واحد منهم»، وكقولهم: «ضرب زيد عمراً»، وجميع ألفاظ العموم يصدق عليها [١٧٣/أ] أنها لفظة واحدة بهذا التفسير. وأما ما ذكره بعد: فهو سؤال صاحب «التلخيص»، وقد أجابنا عنه، وقد زدناه - الآن - إيضاحاً بتفسير «اللفظة».

وإذ قد تكلمنا على التعريف الذي ذكره المصنف، فلنجر على عادتنا، وننقل ما قاله غيره من علماء الأصول في تعريف العام، فنقول: قال الغزالي في «المستصفى»^(٢): «العام: عبارة عن اللفظ الواحد، الدالّ من جهة واحدة، على شيئين فصاعداً»^(٣):

(١) في «ب»: جريئاً.

(٢) ينظر: المستصفى (٣٢/٢).

(٣) خصّ اللفظ بالذكر ليفيد أن العموم من عوارض الألفاظ خاصة كما هو مختاره، واحتراز «بالواحد»، عن مثل «ضرب محمد علياً» و«زيد قائم»، وسائر المركبات الدالة على معاني مفرداتها، «ومن جهة واحدة» عن المشترك كالعين مثلاً فإنه يدل على الباصرة من جهة وضعه لها، واستعماله فيها، وعلى الجارية من جهة الوضع لها، والاستعمال فيها، كذا قاله السعد في حاشيته على «العصدة»، وقد رفض شارح «المسلم» صحة هذا الإخراج؛ بناء على أن الغزالي - رحمه الله - لا يجوز مثل هذا الاستعمال أي أنه لا يرى عموم المشترك، ورأى أن هذا القيد لإخراج الفرد المنكر؛ فإنه دال على المتعدد من جهات وفي إطلاقات، ولعل هذا هو الأولى بالاعتبار؛ لأن فهم القيد على هذا الوجه مما لا يناسب رأى المعرف خصوصاً وأنه صالح لحمله على معنى يراه صاحب التعريف. وعلى شيئين للاحتراز عن مثل «زيد» و«محمد» مما مدلوله شيء واحد وفصاعداً ليدخل فيه مثل العام المستغرق كالرجال والمسلمين، إذ المتبادر إلى الفهم من قولنا شيئين أن مدلوله لا يكون فوق الاثنين. مناقشة: قالوا: هذا التعريف غير جامع من وجهين، كما أنه غير مانع من وجهين كذلك. أما أنه غير جامع؛ فلأنه يخرج من لفظة المعدوم المعرف المستغرق، فإنه يدل على شيء، فضلاً عن شيئين فصاعداً، ولأن الموصول مع صلته عام، وليس بلفظ واحد، فلا يصدق عليه الحد مع أنه من أفراد المحدود. وأما أنه غير مانع؛ فلأنه يدخل فيه المثنى إذ هو دال على شيئين مع أنه ليس بعام، ولأنه يدخل فيه الجمع المعهود والمنكر؛ فإنهما يدلان على اثنين فصاعداً، وليسا بعامين. الجواب: قال قائل في الوجه الأول مما ورد على الجمع: لا نسلم أن المعدوم ليس بشيء، بل هو شيء لغة، فإنهم يطلقون الشيء عليه، ومنع أهل الكلام إطلاق الشيء عليه لا يضرننا، ما دامت اللغة تميز ذلك. وتعبه في «مسلم الثبوت». بما جاء في «المواقف» من أن اللغة شاهدة لهم في أنه لا يسمى المعدوم في اللغة شيئاً، ثم قال شارحه: =

=والأولى أن يقال: إنه وإن لم يكن شيئاً حقيقة ووضْعاً، لكنه شيء مجازاً، وهذا الجواز شائع
منفهم، فلا يمتنع استعماله في التعريفات. وقال في الثاني: لا نسلم أن العام هو الموصول مع
الصلة، بل العام هو الموصول وحده كالمعرف باللام، فإن العام هو المعروف حال اقترانه باللام،
غايته أن الصلة مبينة لعمومه كاللام، والموصول وحده لفظ واحد، فالعام ليس مركباً، سلّمنا أن
العام هو الموصول مع الصلة، لا الموصول وحده لكتنا نقول: المراد بوحدة اللفظ ألا يتعدد بتعدد
المعاني، فالعام ما دل على متعدد، ولم يتعدد اللفظ حسب تعدد المعاني، والموصول مع صلته يدل
على الكثير دفعة، لا أن واحداً منها يدل على واحد، والآخر على آخر. وقالوا في الأول مما ورد
على المتنع: المتن لا يدل على معنيين فصاعداً معاً؛ لأن المراد بالدلالة على معنيين فصاعداً الدلالة
عليهما وعلى ما فوقهما، فلا يدخل في الحد. ونظر في هذا الجواب بأنه لو صح هذا، لكان
البائع بدرهمين غير ممثّل فيما إذا قيل له «بيع هذا بدرهمين وما فوقهما»؛ إذ الإذن على هذا لم
يتناول البيع بدرهمين، مع أن الحق خلاف هذا؛ لأنه ممثّل بالبيع بدرهمين قطعاً، حتى ينفذ البيع،
ولا يكون للمالك حق الفسخ. وقد أفسح شارح «المسلم» صدره فأورد طائفة من المناقشات
والمدافعات، أنهى الكلام فيها إلى أن قيد الشئيين في التعريف ضار على كل حال؛ لأنه إن صح
أنه لا يشمل المتن بناء على أن المتبادر من أمثال هذه العبارة أحدهما عرفاً، فالمقصود من
التوكيل التخيير بين البيعين بشئين. وفي التعريف الدلالة على اثنين أو الزائد لكن بلفظ واحد،
والبديلية باعتبار الأوقات، والمعنى على هذا: العام اللفظ الدال على الاثنين تارة وعلى الزائد
أخرى، والمتن لا يدل على الزائد أصلاً، ففيه على هذا أنه حينئذ ينطبق على الجمع المنكر ولا
يتناول العام الاستغراقي، فإنه يدل على الكل، ولا يدل على الاثنين أصلاً. وأنت خير بأن
إخراج العام الاستغراقي على هذا غير لازم؛ لأن التعريف للعام مطلقاً سواء كان مستغرقاً أم لا،
لما أسلفنا أن الغزالي رحمه الله لا يشترط الاستغراق في العام، فالعام هو اللفظ الدال على شئيين
فصاعداً، ولا شك أن الزائد يندرج تحت المستغرق وغيره، فالتعريف يشمل العام المستغرق، على
أن الغزالي رحمه الله قائل بعموم الجمع المنكر، ويلزم أن أقل الجمع اثنان، فيكون المتن عاماً، ولا
يراد النقص به. وأما الاعتراض بلزوم دخول الجمع المعهود والمنكر إذا دلا على اثنين فصاعداً فغير
وارد من هذا الوجه أيضاً، فإنه يلزم عمومهما، وهو اصطلاح ولا مشاحة فيه. مُوازنة: ذلك
بسط وإيضاح للحدود الثلاثة، التي تقاربت في مدلولها، وإن اختلفت في صورها، وبالموازنة
بينها يتضح لنا أمور: الأمر الأول: أنها اتفقت على نفى اشتراط الاستغراق في العام، الذي يلزمه
حتماً أن أصحابنا يرون عموم الجمع المنكر، ومذهبهم كذلك. الأمر الثاني: يؤخذ منها إذا
استثنينا تعريف صاحب «المنار»، الذي أبهم المراد من «ما» أن العموم من عوارض الألفاظ خاصة
دون المعاني. الأمر الثالث: يلاحظ أن تعريف الغزالي أوسع دائرة، وأبعد من التعريفات التي
ذكرها الشارطون للاستغراق، بخلاف الآخرين، لأن المتن يدخل في العام على تعريفه، ولا
يدخل على تعريفهما. الأمر الرابع: تعريف فخر الإسلام أصرح عبارته، وأوجز لفظاً وأكمل
فائدة، فلم يأت بالمبهم كما فعل صاحب «المنار» وذكر الانتظام وأخرج به المشترك، ولم يحتاج

واحتزنا بقولنا «من جهة واحدة» عن قول القائل: «ضرب زيد عمرًا»؛ فإنه دل بجهتين ولفظتين.

واعترض عليه صاحب «الإحكام»^(١) فقال: هو ليس بجامع؛ لأنه يخرج عنه المستحيل والمعدوم، وليس بمانع؛ لأنه ينتقض بعشرة وأمثاله.

وقال صاحب «المعتمد»^(٢): «العام: هو كلام مستغرق لجميع ما يصلح له»؛ [وهذا هو المعقول من كون الكلام عامًا؛ ألا ترى أن قولنا «الرجال»]^(٣) مستغرق لجميع ما يصلح له؛ لأنه يستغرق [الرجال]^(٤) دون غيرهم؛ إذ كان لا يصلح لغيرهم؛ وكذلك لفظة «مَنْ» في الاستفهام؛ كقولك: مَنْ عندك؟ [لأنها] تستغرق كل عاقل عنده، ولا تتعرض لغير العقلاء، ولا لعقلاء ليسوا عنده؛ لأنها لا تصلح في هذا الموضع لهم.

وقولنا: «كل» يستغرق كل جنس يدخل عليه، دُونَ ما لا يدخل عليه.

وقال القاضي عبد الجبار: «العموم: لفظ مستغرق لجميع ما يصلح له، في»^(٥) أصل

«إلى قيد ومتفقة الحدود»، كما هو صنيع «النار» أيضًا، ثم هو يذكر في ذيله لفظًا أو معنى، فيفيد بذلك أن العموم قد يكون بالصيغة، وقد يكون بالمعنى دون الصيغة. ينظر نص كلام شيخنا محمد فايد في العام.

(١) ينظر: الإحكام (١٨٥/٢).

(٢) ينظر: المعتمد (١٨٩/١).

(٣) سقط في «ب».

(٤) سقط من «ب».

(٥) اللفظ جنس في التعريف: يشمل العام وغيره. قال البدخشي: ويخرج به المفهوم والفعل والقياس، ويؤخذ من التعبير باللفظ أن العموم من عوارض الألفاظ دون المعاني، ويرى الأسنوي أن الكلمة أولى منه، لأن اللفظ جنس بعيد، بدليل إطلاقه على المهمل والمستعمل، مفردًا ومركبًا بخلاف الكلمة، وقد أخذ الأسنوي على «المنهاج» حيث اختار هذا التعريف - التعبير باللفظ، لأنه نص على تخصيص العلة والمفهوم وغيرهما، والتخصيص فرع العموم، وأيضًا فإنه يرى أن العموم قد يكون عقليًا، ثم أجاب بجوابين: الأول أن إطلاق العموم على ما سوى اللفظ إطلاق على سبيل المجاز، كما هو رأى الجمهور، وهنا في المدلول الحقيقي. الثاني: أن العموم في هذه الأشياء بحسب اللغة، وفي التعريف بحسب الاصطلاح؛ واختار العلامة الشيخ نخيت في «سلم الوصول» الجواب الثاني، مؤيدًا لما هو معلوم، من أن العموم اللغوي وهو شمول أمر واحد لمتعدد لا يكون إلا في المعاني، بخلاف العموم الاصطلاحي، فإنه خاص بالألفاظ، والأصوليون يبحثون في العموم الذي يتصف به اللفظ اتفاقًا؛ لأنه هو الذي يتعلق به غرضهم، إذ الملاحظ فيه دلالة اللفظ، وما يفهمه السامع من ألفاظ المتكلم، وقيد «الاستغراق» أخرج به الأسنوي المطلق، فإنه =

اللغة، من غير زيادة؛ وذلك لأن التثنية والجمع إنما يكونان زيادة في ذلك على الواحد.
وقال العالمى: قال بعضهم: ومعنى العموم هو الاشتراك، وأصله الشمول، والعام:
«هو اللفظ المتناول للتثنيين فصاعداً»؛ وهو قول الأشعرى.

وقال بعضهم: معنى العموم: هو الاستغراق والاستيعاب، واختلف هؤلاء فى حد
«العام»؛ فقال بعضهم: هو اللفظ المتناول لجميع ما يصلح له.
وقال بعضهم: هو اللفظ المتناول لجميع ما وضع له.

وهذه الأقاويل غير صحيحة: أما قول الأشعرى: فلأنه ينتقض بلفظ «التثنية»:
و«الجمع»؛ [١٧٣/ب] فإنه يفيد الاشتراك وأصله الشمول؛ ولا يقال: «إنه عام»؛ بل
يسمى تثنية وجمعاً.

فإن قالوا: «هو تثنية وجمع، وعام»:

قلنا: أهل اللغة فصلوا بين التثنية والجمع والعام؛ فيجب الفصل بين معانيها،
والاختلاف بينها قضية الأصل.

وأما قول من قال: «بأنه اللفظ المتناول لجميع ما يصلح له» فباطل أيضاً؛ لأن اللفظ لا
يصلح للحقيقة والمجاز جميعاً، فوجب ألا يكون عاماً ما لم يتناولهما جميعاً، وفيه نفى
للعوم؛ لأن اللفظ الواحد لا يتناول الحقيقة والمجاز معاً.

وإذا ثبت فسأد هذه الأقاويل، فنقول: المختار: أن العام: «هو اللفظ المستغرق لجميع
ما يصلح أن يتناوله للجهة التى وقع متناولاً لما يتناوله»: كقولنا: الرجال؛ فإنه يتناول
جميع ما يصلح له من الرجال دون غيرهم. وقولنا: «لجميع ما يصلح أن يتناوله» تحرز عن
التثنية والجمع؛ فإن قولنا: «رجالان» صالح لهذين وهذين، [و] لا يستغرق؛ وكذا اسم
العشرة.

وقولنا: «للجهة التى وقع متناولاً لما يتناوله» أعنى: من جهة الحقيقة، أو جهة المجاز؛
كيلا يلزمنا تناوله للحقيقة والمجاز جميعاً؛ فيكون عاماً، فإذا تناول كل ما يصلح له بطريق
الحقيقة، كان عاماً، وإذا تناول كل ما يصلح له بطريق المجاز، جاز أن يكون عاماً.

= لا يدل على شئ معين من الأفراد، فضلاً عن استغراقها، والنكرة فى سياق الإثبات مفردة
كرجل، أو مثناة كرجلين، أو مجموعة كرجال، أو عدد كعشرة، إذ لا استغراق فيها، حتى على
رأى من قال بعمومها، إن كانت أمراً نحو: «اضرب رجلاً»؛ لأن عمومها حينئذ على سبيل
البديهة، ومعناه أن تصدق على كل واحد بدلاً عن الآخر. ينظر نص كلام شيخنا محمد حسن
فى العام.

وقال الشيخ أبو بكر بن فورك الأصبهاني: «العموم: كل اسم تضمن أمرين فما زاد عليهما»؛ لأن العموم الاشتمال، والاشتغال^(١) لا يكون إلا بين اثنين؛ كما أن الاجتماع كذلك، فأما الكلام في الاستيعاب، فهو الذي فيه الخلاف.

وقال الشيخ أبو إسحاق: «العموم: كل لفظ تناول شيئين فصاعداً، تناولاً واحداً لا مزية لأحدهما على الآخر».

قال المازري: «العموم - عند أئمة الأصول -: هو القول المشتمل على مسميين فصاعداً»، والثنية عندهم عموم؛ لما يتصور فيها من معنى الجمع والضم والشمول الذي لا يتصور للواحد.

وزاد بعض متأخريهم: «على وجه واحد».

وقيل: «إنه القول المستغرق لجميع ما بنى عليه [١٧٤/أ] إفادته».

وقيل: لجميع ما صلح لإفادته.

وهذه هي تعريفات العموم، ووراء ذلك تعريفات آخر مقاربة لما ذكرنا، تركنا ذكرها؛ حذراً من الإطالة^(٢).

(١) في «أ»: والاشتراك.

(٢) وعرفه النفسى؛ بأنه: ما يتناول أفراداً متفقة الحدود؛ على سبيل الشمول. وعرفه صدر الشريعة في «التوضيح»؛ بأنه لفظ وضع وضعاً واحداً لكثير غير محصور، مستغرق جميع ما يصلح له. وعرفه الكمال بن الأهمام؛ بأنه: ما دل على استغراق أفراد مفهوم. وعرفه صاحب «المراقبة»؛ بأنه: لفظ يستغرق مسميات غير محصورة. وعرفه المازري؛ بأنه القول المشتمل على شيئين فصاعداً. وعرفه الزركشي في البحر؛ بأنه: اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له من غير حصر. وعرفه القاضي أبو زيد؛ بأنه ما ينتظم جمعاً من الأسماء؛ لفظاً أو معنى، وفسر الأسماء بالمسميات. وعرفه أبو جعفر السمرقندي؛ بأنه اللفظ المستوى على أعيان جنسه المستدعي لمسمياته إلى نفسه. وقيل: العام؛ هو اللفظ المشتمل على أفراد متساوية، في قبول المعنى الخاص الذي وضع له اللفظ بخروفه لغة. وقيل: العام؛ هو اللفظ المستغرق لأفراد متساوية في قبول المعنى الخاص الذي وضع له اللفظ بخروفه لغة. والنظر فيما أسلفنا من التعريفات التي ساقها جملة من الأصوليين يبين له جلياً أن بعض الأصوليين اشتراط في التعريف قيد الاستغراق في العام، والبعض الآخر لا يشترط ذلك. وبالمبحث الفاحص لمثل هذه التعريفات، نجد أن القائلين بالاستغراق، اعتبروا خصوص الصيغ والمعاني التي تقيد الاستغراق، في جميع الأفراد، فضبطوها، وأخذوا قيد الاستغراق لإخراج ما عداها؛ حيث إن العام في مفهومهم لا يطلق إلا على ما تحقق فيه الاستغراق. أما غير القائلين بالاستغراق، فلم يقف في تعريفه عند خصوص تلك الصيغ، بل أطلق العام على ما راعها، وحد العام بما يشملها، وعيها من كل ما يوجد فيه تلك القيود، التي أخذها كل في=

وأنت بعد إحاطتك بتلك المباحثات - خبير بفساد ما يفسد من هذه التعريفات، وما يصح منها.

هذا تعريف المتقدمين من الأصوليين، واختار صاحب «الإحكام» تعريفاً آخر، فقال: «هو اللفظ الواحد الدالُّ على مسميين فصاعداً مطلقاً معاً»:

فقولنا: «اللفظ» - وإن كان كالجنس [للعام والخاص] - ففيه احتراز عن المعاني العامة.

وقولنا: «الواحد» احتراز عن قولنا: «ضرب زيد عمراً».

= حَذِّو. وقد بحث علماء الأصول هذا القيد، من ناحية اشتراطيه، وعَدَمِيهِ، فذكروا الجَمْعَ المنكرَ المُنْتَبِئَ، وأنه عامٌّ عند من نفاه، سواءً كان مستغرقاً أو غيرَ مستغرق. أما من اشتراطه، فالجمعُ المنكرُ واسطةٌ بينَ العامِّ والخاصِّ، عند من يَقُولُ بِعَدَمِ استغراقِهِ، وعامٌّ عند من يقولُ باستغراقِهِ وحقُّ الأصوليون هذه المسألةُ بَعْيَةً إِرْجَاعِ الخِلَافِ في الجَمْعِ المنكرِ إلى الخِلَافِ اللفظي؛ لأنَّ مَنْ نَفَى عُمُومَ الجَمْعِ المنكرِ، أراد العمومَ الاستغراقي، وَمَنْ أثبتَه، أراد العمومَ الشموليَّ، والمقصودُ: شمولُ أمرٍ لمتعددٍ أعمُّ من الاستغراقيِّ فالخِلَافُ ههنا لفظيٌّ. وأيدَ الأصوليون قولَهُم ذلكَ بقبولِ العامِّ الاستغراقيِّ للأحكامِ؛ من التخصيصِ والاستثناءِ؛ بلا نزاعٍ، والجمعُ المنكرُ لا يقبلُ هذه الأحكامَ بلا نزاعٍ؛ فلا يقالُ مثلاً: «اقْتُلْ رَجُلًا إِلَّا زَيْدًا»؛ وذلكَ لأنَّ الاستثناءَ إِخْرَاجَ ما لولاه لَدَخَلَ في الكلامِ، ولم يدخلْ قطعاً؛ لأنَّه عَلَى تقديرِ عَدَمِ استثناءِ «زَيْد» لا يلزمُ أن يكونَ داخلاً في «رَجُلًا»؛ وكذلك الأمرُ، لو قلتُ: «اقْتُلْ رَجُلًا، وَلَا تَقْتُلْ زَيْدًا»؛ لأنَّ ذلكَ يكونُ ابتداءً لا تخصيصاً لـ«رَجُلًا»؛ وذلكَ لاتِّفَاقِ عمومِهِ الاستغراقيِّ. ومن ناحيةٍ أخرى، فقد تصدَّى ابْنُ الهَمَّامِ؛ محاولاً الرَّدَّ عَلَى مَنْ أَرْجَعَ الخِلَافَ في الجَمْعِ المنكرِ إلى الخِلَافِ اللفظي؛ مستنداً إلى أَنَّهُ لو كان الخِلَافُ لفظياً مبنياً على الخِلَافِ في اشتراطِ الاستغراقِ، وكان من ثَبُتِ عمومِهِ، يَثْبُتُ على مَعْنَى شمولِ أمرٍ لمتعددٍ أعمُّ مِنَ الاستغراقيِّ، وَمَنْ يَنْفَى عمومَهُ، يَنْفِي عَلَى مَعْنَى استغراقِهِ لأفرادِهِ، وَكَانَ مُورِدَ النَّفْيِ حينئذٍ غيرَ مُورِدِ الإثباتِ لما كان هناك دَاعٍ للقبالِ بعمومِهِ، إلى حَمْلِهِ على المرتبةِ المستغرَقةِ. وفي نفس الوقتِ، نجدُ أنَّ كُلَّ فريقٍ يقيمُ دليلاً على دَعْوَاهُ، يَنْفِي أَحدهما في العمومِ؛ بمعنى عَدَمِ استغراقِهِ، ويثبتُه الآخرُ عَلَى مَعْنَى أَنَّهُ مستغرقٌ لِلإحتياطِ. وَمِنْ هذا الصنيعِ، يَتَضَحُّ جلياً لنا أَنَّ مُورِدَ النَّفْيِ هو مُورِدُ الإثباتِ، وأنَّ الخِلَافَ بينهم لا يَتَعَدَّى أن يكونَ حَقِيقِيًّا لا لفظيًّا. يقولُ الشيخُ فَايِدُ في مُحَبَّتِ الْعَالَمِ له: ولما كانت هذه المحاولةُ كما تَرَى لا تَفَرِّقُ بينَ فريقٍ، وفريقٍ، بَلْ يَنْتَهِي الْأَمْرُ فِيهَا إلى أَنَّ الخِلَافَ بينهم جميعاً حَقِيقِيٌّ، وكان الواقعُ على خلافِ هذا كَانَ وَلَا يَدُ مِنْ أَنْ نَذْكُرَ ما قاله صاحبُ «مُسَلَّمَ الثبوتِ»، ويشارحه، مِنْ أَنَّ الخِلَافَ مع فريقٍ؛ كَفَخَرِ الإسلامِ، وَمَنْ عَلَى مذهبِهِ؛ من الاكتفاءِ بانتظامِ جَمْعٍ من المسمياتِ غيرِ شارطينِ الاستغراقِ لفظيًّا، ومع فريقٍ آخرٍ، ومنهُمُ الْجَبَّائِيُّ؛ يَحْسُنُ يَشْتَرِطُونَ الاستغراقَ، ويَدَّعُونَ عمومَ الجمعِ المنكرِ معنويًّا، فإنهم يثبتون الاستغراقَ للجمعِ المنكرِ.

وقولنا «على مسميين» ليندرج فيه الموجود والمعدوم، وفيه احتراز - أيضاً - عن الألفاظ؛ كقولنا: ضرب زيد عمرًا، وفيه - أيضاً - احتراز عن الألفاظ المطلقة؛ كقولنا: رجل، ودرهم، وعن أسماء الأعلام، وإن كانت صالحة لكل واحد واحد فلا يتناولها معًا، بل على سبيل البدل.

وقولنا: «فصاعدا» احتراز عن لفظ «التثنية».

وقولنا: «مطلقًا» احتراز عن الأعداد؛ كعشرة ومائة.

ولا حاجة بنا إلى قولنا: «من جهة واحدة» احترازًا عن الألفاظ المشتركة والمجازية: أما عند من يعتمد كونها من الألفاظ العامة، فالحد - مع أحد هذا القيد - لا يكون جامعًا.

وأما عند من لا يقول بأنها من الألفاظ العامة، فلا حاجة إلى هذا القيد أيضًا؛ إذ اللفظ المشترك غير دالٍّ على مسمياته معًا؛ بل على طريق البدل؛ وكذا [الحكم فى اللفظ] الدالٌّ على جهة الحقيقة والمجاز.

وفى الحد المذكور ما يدرأ النقض بدليل، وهو قولنا: «الدال على مسميين معًا».

هذا ما ذكره، ولا شك أنه لا يلزمه أن يدخل هذا القيد فى تعريفه، ووجهه: ما ذكره من ترك لفظ «من وجه واحد» وذكر بدله لفظة «معًا»^(١).

وقال ابن الحاجب^(٢): «العامُّ: هو ما دلَّ على مسميات، باعتبار أمر اشتركت فيه، مطلقًا ضربة».

فقوله: «باعتبار أمر اشتركت فيه» ليخرج نحو: عشرة. وقوله: «مطلقًا» ليخرج نحو: المسلمين المعهودين.

وقوله: «ضربة» [أى: دفعة واحدة]: ليخرج نحو: اسم الجنس النكرة

(١) ينظر: الإحكام (١٨٥/٢).

(٢) ينظر: شرح العضد (١٠١/٢).

(٣) بما أن ابن الحاجب يرى أن العموم يتصف به المعنى، كما يتصف به اللفظ، فيكون المراد بقوله: «ما دل» شئ دل أو أمر دل، أعم من أن يكون لفظًا أو معنى، وهو كالجنس يشمل العام وغيره. وقوله: «مسميات» يخرج به علم الشخص، نحو زيد فإنه يدل على مسمى واحد، وكذلك المثني، والمسميات تعم الموجود والمعدوم، والمراد منها التى يصدق على كل منها ذلك الأمر المشترك. «باعتبار أمر اشتركت فيه» يخرج به أسماء الأعداد؛ لأن دلالتها على الأحاد ليست باعتبار أمر تشترك فيه، بمعنى صدقه عليها، لأن الألف والعشرة وإن دلا على أحادها، غير أن =

= تلك الآحاد لم تكن مشتركة في أمر، إذ إن آحاد العشرة والألف أجزاء لا جزئيات، وحيث كانت كذلك كانت مختلفة، فلم يوجد ما يجمعها، ويدخل المشترك باعتبار استغراقه لأفراد أحد مفهومي، دون أفراد المفهومين، وكذا المجاز باعتبار أفراد نوع ما من العلاقات، وهو متعلق بـ «ومطلقاً أى: من غير أن يقيد بقيد، ويخرج به ما دل على مسميات باعتبار أمر اشتركت فيه، ولكن بقيد العهد نحو جاني رجال فأكرمت الرجال، فال للعهد، فيكون الرجال معهودين، فلا يكون من قبيل العام، لأنه مقيد بقيد العهدية. و«ضربة أى دفعة، بأن يدل اللفظ على تلك المسميات مرة واحدة، وهو قيد ثالث لإخراج النكرة، كرجل فإنه يدل على مسميات مطلقاً، لكن على سبيل البدلية، لا دفعة واحدة. مُناقشة: أرادوا لهذا التعريف ما أرادوه لغيره، وجعلوا له نصيباً من النقد والاعتراض، فوجهوا إليه ما يأتي..

أولاً: أنه غير جامع؛ لأنه لا يشمل المفهومات الكلية المضافة إلى ما يخصصها، مثل علماء البلد، وعظماء العالم، فإنها دلت على مسميات باعتبار أمر اشتركت فيه، ولكنها مقيدة بقيد الإضافة إلى ما يخصصها، مع أن تلك المفهومات مستغرقة، وقصد بها العموم، ولكن هذا التعريف لا يشملها.

ثانياً: أنه غير مانع؛ لأنه يشمل الجمع المنكر مثل رجال، فإنه يدل على مسميات وهي زيد، وعمرو، وعلى باعتبار أمر اشتركت فيه تلك المسميات، وهو مفهوم، فيصدق على الجمع المنكر أنه عام، وليس بعام عند صاحب التعريف. وقد دفع الاعتراض الأول ما يأتي: - أولاً: أن ما ذكر من المفهومات الكلية المضافة إلى ما يخصصها كعلماء البلد لم يتقيد، بل هو دال على مسميات باعتبار أمر اشتركت فيه مطلقاً؛ لأن الدال وعالم البلد المطلق، لا العالم الذي هو المقيد، وذلك بخلاف الرجال المعهودين، فإن المشترك فيه هو الرجل الذي قيد بالمعهدية، بعد ما كان مطلقاً، بمقتضى أصل وضعه، واعتبار الأفراد في ثلغهم لا يقدر في هذا الجواب؛ لأن العام هنا هو المضاف من حيث هو مضاف، والمضاف إليه خارج.. وقد تعرض العلامة الكمال في التحرير لخدش هذا الجواب فقال: «والحق أنه لا فرق بين المعهود بالآل والمعهود بالإضافة من حيث الإطلاق والتقييد؛ لأن عالم البلد معهود؛ لأن المراد منه ما كان موجوداً حال التكلم، لا كل ما يصدق عليه هذا المركب الإضافي، ولا شك أنهم حصة معينة منه وإن كثر عددهم، وقد اشتهر تقييدها بـ الإضافة العهدية.. وتعبه ابن الهمام صاحب «مسلم الثبوت» وشارحه بأن المضاف بالإضافة العهدية يلتزم بخروجه، والمضاف بالإضافة الاستغراقية لا عهد فيه بل اعتبر تقييد الجنس أولاً، ثم اعتبر عمومته واستغراقه لجميع الأفراد المقيدة.

ثانياً: قالوا: المراد من المعهود الذي احتزنا ومطلقاً عنه معهود مخصوص، وهو ما كان معهوداً بالآل، لا مطلق معهود حتى يشمل المعهود بالإضافة، فزاد المفهومات الكلية المضافة إلى ما يخصصها كعلماء البلد ودفع هذا الجواب: بأن إرادة معهود مخصوص من اللفظ أعنى مطلقاً لا يفيد اللفظ؛ لأنه ظاهر في الإطلاق، وعلى فرض إرادة ذلك من اللفظ، فليس هناك قرينة تدل على هذا المراد، فيكون مجازاً بغير قرينة، والحدود تصان عن المجاز؛ لأن الغرض الإيضاح والبيان، والمجاز شأنه الخفاء.

«وقالوا في دفع الاعتراض الثاني: إن المراد من المسميات المذكورة في التعريف مسميات اللفظ الدال على العموم، ولا شك أن الجمع المنكر إذا دلّ على الآحاد كمحمد، وعلى، وبكر، بسبب اشتراك تلك المسميات في أمر، وهو مفهوم رجل، لا يكون دالاً على مسمياته؛ لأن مسميات الجمع المنكر إنما هي الجماعات لا الآحاد، فلا يكون الجمع المنكر عاماً فيكون التعريف مانعاً..... وفي هذا الدفع نظر من ثلاثة أوجه....

أولاً: إن إرادة مسميات اللفظ الدال على العموم من المسميات المذكورة في التعريف إرادة بعيدة؛ إذ لا قرينة على ذلك، فيكون في التعريف خفاء، والخفاء يناقض البيان، الذي هو من حق التعريفات..

وتعقب أمير بادشاه هذا النظر، بأن «المسميات» وإن أطلق فالتبادر منها أن تكون مسميات بالنسبة إلى اللفظ الذي تناولها، فعدم إشعار اللفظ بها محل نظر..

ثانياً: يلزم على هذا الدفع أن يكون «باعتبار أمر اشتراك فيه» لغوً لا فائدة فيه؛ لأنه ما ذكر في التعريف إلا لإخراج العدد، وبعد أن نريد من المسميات مسميات اللفظ الدال لا نكون بحاجة إليه، لأن العدد قد خرج بقولنا: مسميات، وذلك لأن الآحاد ليست بمسميات اللفظ الدال، بل هي أجزاء لا جزئيات...

وقد يجاب عن هذا النظر: بأنه لا مانع من أن يكون القيد مذكوراً للإيضاح والبيان، وليس بال لازم أن يكون للاحتراز..

ثالثاً: إذا أردنا من المسميات مسميات اللفظ الدال، يلزمنا أن نقول: إن الجمع المعروف ليس عاماً بالنسبة إلى الوجدان؛ لأنها ليست مسميات له، بل مسمياته هي الجماعات، وبالتالي يلزمنا أن نقول: إن حكم الجمع ائخلي باللام لا يتعدى إلى الوجدان، بل يكون عاماً في أفرادها، وهي الجماعات، وهذا باطل بالإجماع، فقد ثبت عن أئمة التفسير والأصول واللغة أنهم جعلوا حكم الجمع ائخلي ثابتاً للوجدان... ويجب عن هذا النظر بأن اللام عند دخولها على الجمع أبطلت معنى الجمعية، وسلبتها إلى الجنسية، ومعناه بطلانها من جهة الحكم فقط، وأما من جهة الأحكام اللفظية فهي باقية، بدليل أنهم لم يجوزوا الإخبار عنه بالمفرد، ولا وصفه به، ولا إرجاع الضمير عليه مفرداً، إلى غير ذلك من الأحكام اللفظية، والأمر الذي دعا إلى القول بإبطال حكم الجمعية عند دخول اللام على الجمع، أن حكم الجمع قد ثبت للواحد، مع أن الواحد ليس من أفراد الجمع، بل أفراد الجماعات، ما ذاك إلا لأن الجمعية قد سلبت وبقيت الجنسية، ففى قولنا: «لا أشتري العبيد» ليس معناه أنك لا تشتري جماعة العبيد، ولا بأس من شراء الواحد، بل معناه أنك لا تشتري أى عبد، وما ذاك إلا لأن الجمعية قد بطلت وبقيت الجنسية، ولذلك من حلف لا يشتري العبيد يحنث بشراء الواحد. قال شيخنا الشيخ فائد: وجملة القول: إن هذا التعريف فى جملة لا يخلو من الإبهام والغموض، من حيث إنه لم يصرح بالاستغراق كغيره، فأوردوا عليه من أجل ذلك ما أوردوا، وقد وضعنا أمام القارئ صورة مما دار بينهم فى هذا المقام، ليتبين للقارئ مقدار التأويل والتعميف الذى يلجأ إليه الشارح، حينما يواجه بالفاظ مرسلة، لا تفصح عما =

[١٧٤/ب] كرجل وامرأة. وأورد ابنُ الحَاجِبِ على هذا التعريف الذى ذكره الغزالي الموصولات بصلاتها؛ فإنها من الألفاظ العامة، وليست بلفظ واحد، وهذا بعينه يرد على ما ذكره صاحب «الإحكام» من تعريف العام، والله أعلم بالصواب.

المسألة الثانية

المفيد للعموم.

قال المصنف - رحمه الله تعالى - : إِمَّا أَنْ يُفِيدَهُ لُغَةً، أَوْ عُرْفًا، أَوْ عَقْلًا؛ أَمَّا الَّذِي يُفِيدُهُ «لُغَةً» فَإِمَّا أَنْ يُفِيدَهُ عَلَى الْجَمْعِ، أَوْ عَلَى الْبَدَلِ.

وَالَّذِي يُفِيدُهُ عَلَى الْجَمْعِ؛ فَإِمَّا أَنْ يُفِيدَهُ؛ لِكَوْنِهِ اسْمًا مَوْضُوعًا لِلْعُمُومِ، أَوْ لِأَنَّهُ اقْتَرَنَ بِهِ مَا أُوجِبَ عُمُومُهُ

وَأَمَّا الْمَوْضُوعُ لِلْعُمُومِ فَعَلَى ثَلَاثَةِ أَقْسَامٍ؛ الْأَوَّلُ: مَا يَتَنَاوَلُ الْعَالَمِينَ وَغَيْرَهُمْ، وَهُوَ لَفْظُ «أَيُّ» فِي الْإِسْتِفْهَامِ، وَالْمَحَازَاةِ؛ تَقُولُ: «أَيُّ رَجُلٍ، وَأَيُّ نَوْبٍ، وَأَيُّ جِسْمٍ» فِي الْإِسْتِفْهَامِ، وَالْمَحَازَاةِ، وَكَذَا لَفْظُ «كُلٌّ» وَ «جَمِيعٌ».

الثَّانِي: مَا يَتَنَاوَلُ الْعَالَمِينَ فَقَطْ، وَهُوَ «مَنْ» فِي الْمَحَازَاةِ، وَالْإِسْتِفْهَامِ.

الثَّالِثُ: مَا يَتَنَاوَلُ غَيْرَ الْعَالَمِينَ، وَهُوَ قِسْمَانِ:

أَحَدُهُمَا: مَا يَتَنَاوَلُ كُلَّ مَا لَيْسَ مِنَ الْعَالَمِينَ، وَهُوَ صِيغَةُ «مَا».

وَقِيلَ: إِنَّهُ يَتَنَاوَلُ الْعَالَمِينَ أَيْضًا؛ كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ﴾ [الكَافِرُونَ: ٤].

وَتَانِيَهُمَا: مَا يَتَنَاوَلُ بَعْضَ مَا لَيْسَ مِنَ الْعَالَمِينَ، وَهُوَ صِيغَةُ «مَتَى»؛ فَإِنَّهَا مُخْتَصَّةٌ بِالزَّمَانِ، «وَأَيْنَ» وَ «حَيْثُ» فَإِنَّهُمَا مُخْتَصَّتَانِ بِالْمَكَانِ.

وَأَمَّا الْإِسْمُ الَّذِي يُفِيدُ الْعُمُومَ لِأَجْلِ أَنَّهُ دَخَلَ عَلَيْهِ مَا جَعَلَهُ كَذَلِكَ فَهُوَ إِمَّا فِي الثُّبُوتِ، أَوْ فِي الْعَدَمِ.

أَمَّا الثُّبُوتُ فَضَرْبَانِ، «لَا مَ الْجَنَسِ الدَّاخِلَةُ عَلَى الْجَمْعِ»؛ كَقَوْلِكَ: «الرَّجَالُ»،

-أرادَه صاحب المقال، وكان الأولى له أن يصرح بما أراد، خصوصاً فى مقام الحدود التى شأنها الإيضاح والبيان، لا الغموض والإبهام، فضلاً عما يحتويه التعريف من الطول، وكثرة القيود، مما ينبغى أن تصان عند تعريفات المحققين. ينظر نص كلام شيخنا محمد حسن فى العام.

و«الإضافة»؛ كَقَوْلِكَ: «ضَرَبْتُ عَبِيدِي».

وَأَمَّا الْعَدَمُ فَكَ«النِّكَرَةِ فِي النَّفْيِ».

وَأَمَّا الِاسْمُ الَّذِي يُفِيدُ الْعُمُومَ عَلَى الْبَدَلِ فَ«أَسْمَاءُ النَّكَرَاتِ»؛ عَلَى اخْتِلَافِ مَرَاتِبِهَا فِي الْعُمُومِ وَالْخُصُوصِ.

وَأَمَّا الْقِسْمُ الْإِنْفِي، وَهُوَ الَّذِي يُفِيدُ الْعُمُومَ «عَرَفًا»؛ فَكَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿حُرِّمْتُ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ...﴾ [النِّسَاءُ: ٢٣]؛ فَإِنَّهُ يُفِيدُ فِي الْعُرْفِ تَحْرِيمَ جَمِيعِ وَجُوهِ الِاسْتِمَاعِ.

وَأَمَّا الْقِسْمُ الثَّلَاثُ، وَهُوَ الَّذِي يُفِيدُ الْعُمُومَ «عَقْلًا» فَأُمُورٌ ثَلَاثَةٌ:

أَحَدُهَا: أَنْ يَكُونَ اللَّفْظُ مُفِيدًا لِلْحُكْمِ وَلِإِعْلَانِهِ؛ فَيَقْتَضِي ثُبُوتَ الْحُكْمِ، أَيْنَمَا وَجِدْتَ الْعِلَّةَ.

وَالثَّانِي: أَنْ يَكُونَ الْمُفِيدُ لِلْعُمُومِ مَا يَرْجِعُ إِلَى سَوَالِ السَّائِلِ؛ كَمَا إِذَا سُئِلَ النَّبِيُّ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - عَمَّنْ أَفْطَرَ؟ فَيَقُولُ: «عَلَيْهِ الْكَفَّارَةُ»؛ فَنَعْلَمُ أَنَّهُ يَعُمُّ كُلَّ مُفْطِرٍ.

وَالثَّلَاثُ: دَلِيلُ الْخِطَابِ؛ عِنْدَ مَنْ يَقُولُ بِهِ؛ كَقَوْلِهِ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ -: «فِي سَائِمَةِ الْغَنَمِ زَكَاةٌ»؛ فَإِنَّهُ يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ لَا زَكَاةَ فِي كُلِّ مَا لَيْسَ بِسَائِمَةٍ. وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن هذه المسألة تتضمن بيان أقسام الألفاظ العامة؛ سواء كان العموم بدليًا أو استغراقيًا، فنقول: العموم معنى لا بد أن يفيد شىء، فذلك المفيد: إما أن يفيد لغة، أو عَرَفًا، أو عَقْلًا، وبيان الحصر: إمَّا أن يكون لفظًا، أو غَيْرَ لَفْظٍ: واللفظ لا بد وأن تكون دلالاته على معناه: إما لاصطلاح عام، وهو اصطلاح أئمة اللغة، أو لاصطلاح خاص، وهو اصطلاح أهل العرف. وأما المفيد الذى ليس بلفظ، فهو العقل، أى: بطريق العقل فهم العموم. فقيّد الحصر المفيد للعموم فى الأقسام الثلاثة.

أما المفيد لغة: فإما أن يفيد على سبيل الاستغراق والجمع ^(١)، أو لا على سبيل الاستغراق، بل على سبيل البدل:

أما الأول: فهو ينقسم إلى قسمين؛ وذلك لأنه: إما أن يفيد لكونه اسمًا موضوعًا للعموم، أى: بَيِّنَةٌ تدل على العموم دون اقتران لفظ آخر به، أو لا يكون كذلك؛ بل إنما ^(٢) يدل على العموم بما يقترن به من الألفاظ:

(١) فى «أ»: والعموم.

(٢) فى «ب»: إما أن يدل.

أما القسم الأول: فهو ينقسم إلى ثلاثة أقسام؛ وذلك لأنه: إما أن تختص إفادته للعموم بمن يعقل، أو تختص بمن لا يعقل، أو لا تختص بواحد من القسمين:

أما الأول: فهو كلفظة «من» إذا كانت للاستفهام والمجازاة: أما الاستفهام: فكقولك: «من دخل دارك؟». وأما في المجازاة: كقولك: «من دخل دارك، أكرمه». واحترز بقوله: «إذا كانت للاستفهام والمجازاة» عن كلمة «من» إذا كانت نكرة موصوفة؛ كقولك: «مررت بمن يحسن إليك»؛ فإنها لا تعم. وقيل: إنها [١٧٥/أ] قد تكون خيرية؛ كقوله تعالى: ﴿قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ﴾ [النمل: ٦٥] فعلى هذا: يجب ^(١) الاحتراز عنه؛ وقد أهمله المصنف.

ونقل بعضهم عن صاحب «التلخيص» أنه قال: «ومن» و«ما» إذا كانا بمعنى: الشرط أو الاستفهام، أو بمعنى: «الذى» - للعموم، ووجدنا نقل صاحب «التلخيص» مناقضاً لهذا النقل؛ فإنه صرح بأن لفظة «من» إذا وقعت بمعنى «الذى» - لا تكون عامة.

وأما الثاني - وهو الذى تختص إفادته للعموم بمن لا يعقل -: فهو قسمان:

أحدهما: ما يعم كل ما لا يعقل؛ وذلك كلفظة «ما» إذا كانت للشرط ^(٢) والاستفهام، وهذا القيد لا بد منه؛ ليحترز به عن كلمة «ما» إذا كانت نكرة موصوفة؛ كقولك: «مررت بما نافع لك»، أو غير موصوفة؛ كقوله تعالى: ﴿إِنْ تُبْدُوا الصَّدَقَاتِ فَنِعِمَّا هِيَ﴾ أى: نعم شيئاً هي، وقد أهمله المصنف.

وقيل: إن كلمة «ما» لمن يعقل؛ كقوله تعالى: ﴿لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ﴾ [الكافرون: ٢].

وثانيهما: ما يختص ببعض ما لا يعقل؛ كـ «حيث» و«أين» فى المكان، و«متى» فى الزمان، وقيدها ابن الحاجب بالزمان المبهم؛ قال: فلا تقول: «متى زالت الشمس، فأتيت»، وتقول «متى جاء زيد، جئتك».

وأما القسم الثالث: وهو الذى لا تختص إفادته للعموم بالعقلاء ولا بغيرهم ^(٣)؛ بل يفيد عموم ما يدخل عليه من الجنس؛ كلفظة «كل» و«جميع» مطلقاً، ولفظة «أى» فى الاستفهام والمجازاة؛ فإنك تقول: «أى رجل، وأى يوم». واحترز بقوله: «فى الاستفهام والمجازاة» عن كلمة «أى» إذا كانت للنداء؛ كقولك: «يأيتها الرجل»، وعنهما

(١) فى «أ»: لا يجب.

(٢) فى «أ»: «للمجازاة والشرط»، والصواب ما أثبتناه؛ إذ المراد بالمجازاة: الشرط.

(٣) فى «ب»: فلا يؤهم.

إذا كانت نكرة موصوفة؛ كقولك: «مررت بأى نافع لك»، أى: بشئٍ نافع لك، وليست للعموم فى هاتين الصورتين.

وقيل: إنها تنجى للعموم فى الخير؛ كقوله تعالى: ﴿ثُمَّ لَنَنْزِعَنَّ مِنْ كُلِّ شِيعَةٍ أَيُّهُمْ أَشَدُّ عَلَى الرَّحْمَنِ عِتِيًّا﴾ [مريم: ٦٩]؛ فعلى هذا: يجب الاحتراز عنه، ويضاف ذلك إلى بقية القيود.

[وأما القسم الثانى - من قسمى اللفظ المفيد للعموم لغةً على سبيل الاستغراق والجمع، وهو اللفظ المفيد للعموم لا بالوضع؛ بل بما اقترن به من الألفاظ -: فهو ينقسم إلى قسمين:

الأول: فى الثبوت، وهو ضربان:

الضرب الأول: لام الجنس الداخلة على الجمع؛ وذلك كقولك: «الرجال».

الضرب الثانى: الجمع المضاف؛ كقولك: «ضربتُ عبيدى».

القسم الثانى: فى النفى؛ وذلك كالنكرة فى سياق النفى] ^(١).

هذا [١٧٥/ب] كله إذا كان المفيد لغة يفيد العموم الاستغراقى. وأما إذا أفاد العموم البدئى، فمثاله: النكرات على اختلاف مراتبها فى العموم؛ فقولنا: «[الـ] معلوم» أعم من الموجود، والشئ، [وهو أعم من الجوهر، والعرض، وجوهر أعم من قولنا: جسم، وجسم أعم من قولنا: جسم نام، وهو أعم من قولنا: حيوان، وهو أعم من قولنا: إنسان هذه أقسام المفيد للعموم لغة. وأما المفيد عرفاً، فمثاله واضح من الأصل؛ وذلك كقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾ [النساء: ٢٣]؛ فإن أهل العرف نقلوا هذا المركب إلى تحريم وجوه الاستمتاع. ^(٢)

(١) فات الشارح أن يشرح هذا الموضع من كلام المصنف، مع ذكره له فى إجماله التقسيم الحاصر فى هذه المسألة بالسبب والتقسيم؛ فاعلم ذلك.

(٢) الأسباب المفيدة لصيغ العموم سببان: السبب الأول: اللغة السبب، الثانى: العرف. وحيث إن المفيد للعموم؛ إما أن يكون دلالة على معناه؛ باصطلاح عام، وهو اللغة. أو يكون دلالة على معناه باصطلاح خاص؛ وهو العرف. وقد يفاد العموم بواسطة العقل، وستحدث عنه بعد استيفاء الكلام على هذين السببين إن شاء الله تعالى. السبب الأول: اللغة. يقع العموم الذى سببه الوضع اللغوى على وجوده متعددة؛ حيث إن اللفظ الذى وضعه أهل اللغة للدلالة على العموم على ثلاثة أقسام: القسم الأول: وضع للدلالة على العموم؛ فيمن يعقل وما لا يعقل. والقسم الثانى: وضع للدلالة على العموم؛ فيمن يعقل خاصة. والقسم الثالث: وضع للدلالة على العموم فيما لا يعقل خاصة وينقسم هذا القسم بدوره إلى أربعة أقسام. القسم الأول: ما-

وأما المفيد للعموم عقلاً، فهو: الذى لا يقتضيه نفس اللفظ، بل فهم العقل للعموم بأحد أسباب ثلاثة:

= كَانَ عُمُومُهُ غَيْرَ مَخْتَصٍّ بِنَحْوٍ. القسم الثانى: ما كَانَ عُمُومُهُ مَخْتَصًّا بِالزَّمَانِ. الْقِسْمُ الثَّالِثُ: مَا كَانَ عُمُومُهُ مَخْتَصًّا بِالْمَكَانِ. الْقِسْمُ الرَّابِعُ: مَا كَانَ عُمُومُهُ مَخْتَصًّا بِالْأَحْوَالِ. الْأَوَّلُ: مَا وَضَعَ لِلدَّلَالَةِ عَلَى الْعُمُومِ فِيمَنْ يَعْقِلُ، وَمَا لَا يَعْقِلُ:

وصيغ هذا القسم كثيرة نذكر منها ما يلى: أولاً صيغة «كُلُّ» وهى أقوى صيغ العموم، وهى خصائص تميزها، فهى للمذكر، ويكون الإخبار عنها مُفْرَداً وَجَمْعاً، غير أنَّ الإخبار بالمفرد أفصح، وهو بالنظر إلى اللفظ، نحو كُلِّ رَجُلٍ قَائِمٌ، والإخبار بالمعنى بالنظر إلى المعنى، مثل قوله تعالى: ﴿وَكُلُّ أُنثَى ذَاخِرِينَ﴾. وإذا دخلت «كُلُّ» للتأكيد، كَانَ ذَلِكَ فِيمَا يَبْغُضُ؛ باعتبار الفعل المسند إليه، مثل: اشتريت الفرس كلها، وقد لا يَبْغُضُ باعتبار فعلٍ آخَرَ، فلا يقال: حَزْتُ الْفَرَسَ كُلَّهَا. ومن الخصائص التى تُمَيِّزُ كُلَّ أَيْضاً: اختلاف حُكْمِهَا فى حالة النفي تقديمًا وتأخيرًا. وذلك لأنها فى الأولى لا يبقى الكلام معها مفيدًا للعموم، بل كَسَلٍ، حيث إنَّ القضية والحالة هذه جزئية، يقال: مَا جَاءَنِي كُلُّ إِحْوَتِكَ، فالنفي فيه متوجهٌ إلى الإيجاب الكلى، ورفعُه يصدق بالسلب الكلى، والإيجاب الجزئى، فلا إفادة للعموم حينئذٍ، بل لسلبه الأعم من السلب الكلى، والإيجاب الجزئى. وأما فى الحالة الثانية، فتفيد «كُلُّ» العموم نصًّا فى حال الرفع، مثل: كُلُّ الدِراهِمِ لَمْ أَقْضِهَا؛ حيث إنَّ الكلامَ حينئذٍ يكون إيجاباً عدولياً، فموجبه ثبوت عدم القبض لكل واحدٍ من الدِراهِمِ. أمَّا فى حال النصب، فلا تكون «كُلُّ» للعموم فى شىء، سواء اشْتَغَلَ الْفَعْلُ بِالضَّمِيرِ أَمْ لَا؛ وذلك لأنها حينئذٍ فى حُكْمِ التَّأخِيرِ وَالْوُقُوعِ فى حيز النفي. وأكثر الألفاظ بصيغة «كُلُّ» شبهاً أسماء الأعداد؛ لأنها موضوعة للكُلِّ من حيث هو كُلٌّ، وهو لا يقتضى شمول النفي لجميع أفراد ذلك العدد، بل المجموع من حيث هو مجموع، فيصدق بـالبعض. ثانياً: صيغة «كِلَا»، وهى كِلْتَا، والإخبار عنها يكون بالمفرد، ومن الخصائص التى تُمَيِّزُهَا أنها لا تُعْرَبُ، إلا إذا كانت مضافةً إلى مُضْمَرٍ، وذلك بخلاف صيغة «كُلُّ»؛ فإنها معربة مطلقاً. ثالثاً: صيغة «أَحْمَعُ»، وهى للعموم فى حالة استعمالها لتأكيد العموم؛ يقال: قَبِضْتُ الْمَالَ أَحْمَعُ؛ وذلك لأنَّ المؤكد للشىء لا بد وأن يناسبه، والمؤكد بها يراعى أن يكون ممَّا يَبْغُضُ حَقِيقَةً، باعتبار الفعل المسند إليه. ومن الخصائص التى تُمَيِّزُ هَذِهِ الصِّيْغَةَ أنها غير متصرفة، وقد تكون لتأكيد الخصوص: يقال: اشتريت الجملَ أَحْمَعُ. رابعاً: صيغة الفعل اللازم إذا كان فى سياق النفي، مثل قوله تعالى: ﴿لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَى﴾. وعمومُه بالنسبة إلى مصدره، ويكون معناه حينئذٍ: لَا مَوْتَ فِيهَا، وَلَا حَيَاةَ. خامساً: صيغة الفعل المتعدي، إذا وقع فى سياق النفي، وعمومُه باعتبار مصدره، ومفاعيله. وإنما كان الفعل فى الخاليتين عامًّا؛ لأنَّ مصدره نكرة، وهى فى هذا السياق للعموم. سادساً: صيغة «الَّذِى» مفردةً وَجَمْعاً.

شابعاً: صيغة النكرة، إذا وقعت فى سياق النفي، بيانه: أن يدخل النافى على النكرة، أو على الفعل الواقع عليها، وهى لعموم النفي عن الأفراد فى المفرد، وعن المجموع فى الجمع، ثم هى إذا كانت مع لفظ «مِنْ» ظاهرة؛ مثل: مَا مِنْ رَجُلٍ فى الدَّارِ، أو كانت مقدَّرة؛ كَالْوَاقِعَةِ بعد «وَأَ» =

= العاملة عَمَلٌ «إِنَّ»، أفادت العموم نَصًّا، فلا يصح قولنا: لَا رَجُلَ فِي الدَّارِ بَلْ رَجُلَانِ. وَإِنْ لَمْ تَكُنْ مَعَ لَفْظِ «مِنْ» ظَاهِرَةً، أَوْ مَقْدَرَةً؛ كَالْوَاقِعَةِ بَعْدَ «لَا» الْعَامِلَةِ عَمَلٌ «لَيْسَ»، أَفَادَتِ الْعُمُومُ ظُهُورًا، وَجُمِلَتْ عَدَمُ الْعُمُومِ؛ بِأَنْ يَكُونَ النَفْيُ رَاجِعًا إِلَى الْوَصْفِ، أَيْ: الْوَحْدَةِ، مِثْلُ رَجُوعِ النَفْيِ إِلَى الْقَيْدِ، وَأَفَادَتُهَا لِلْعُمُومِ فِي الْخَالِينَ يَكُونُ إِنَّمَا وَضْعًا؛ كَمَا هُوَ رَأْيُ طَائِفَةٍ مِنَ الْعُلَمَاءِ؛ وَذَلِكَ بِأَنْ يُدْعَى أَنَهَا مَعَ النَّافِي مَوْضُوعَةٌ بِالنَّوْعِ لِلْعُمُومِ، إِمَّا لِأَنَّ انْتِفَاءَ فَرْدٍ مِنْهُمْ لَا يَكُونُ إِلَّا بِانْتِفَاءِ جَمِيعِ الْأَفْرَادِ؛ إِذْ لَوْ بَقِيَ فَرْدٌ مِنْهَا، لَكَانَ الْفَرْدُ الْمُبْهَمُ فِي ضَمْنِهِ، فَلَمْ يَنْتَفِ، وَهُوَ خِلَافُ مُوجِبِ الْكَلَامِ. وَذُلِّلَ الْعُمُومُ فِيهَا: أَنَّهُ لَوْ قَالَا قَائِلٌ: أَكَلْتُ الْيَوْمَ شَيْئًا، وَأَرَادَ آخَرُ تَكْذِيبَ، يَقُولُ: مَا أَكَلْتُ الْيَوْمَ شَيْئًا، فَذَكَرَ النَفْيَ لَتَكْذِيبِ الْإِثْبَاتِ، يَدُلُّ عَلَى مَنَاقِضِهِ لَهُ، وَلَوْلَا أَنَّ النَفْيَ مُقْتَضٍ لِلْعُمُومِ، لَمَا حَصَلَ التَّنَاقُضُ؛ حَيْثُ إِنَّ النَفْيَ الْجَزْئِيَّ لَا يَنَاقِضُ الْإِثْبَاتَ الْجَزْئِيَّ.

ثَامِنًا: صِبْغَةُ النُّكْرَةِ فِي سِيَاقِ الشَّرْطِ؛ مِثْلُ قَوْلِنَا: إِنْ جَاءَكَ عَالَمٌ فَأَكْرِمْهُ.

تَاسِعًا: صِبْغَةُ النُّكْرَةِ، إِذَا وَقَعَتْ فِي سِيَاقِ اسْتِفْهَامٍ.

عَاشِرًا: صِبْغَةُ الْخَلْقِ بِالْأَلْفِ وَاللَّامِ، وَكَذَلِكَ الْمَضَافُ، مُفْرَدًا كَانَ أَوْ جَمْعًا. أَمَّا الْمَفْرَدُ، فَمِثْلُ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لَقَبِ خُسْرٍ﴾ [العصر: ٢]؛ بِدَلِيلِ اسْتِنَاءِ «الْمُؤْمِنِينَ»، وَالِاسْتِنَاءَ مَعْيَارًا لِلْعُمُومِ، وَهَذَا لَا عَهْدَ، وَلَا قَرِينَةَ تَدُلُّ عَلَى إِرَادَةِ الْحَقِيقَةِ، أَوْ الْبَعْضِ، وَإِلَّا فَيَصَارُ إِلَى مَا دَلَّتْ عَلَيْهِ الْقَرِينَةُ. وَأَمَّا الْجَمْعُ، فَمِثْلُ قَوْلِنَا: أَنْفَقْتُ الدَّرَاهِمَ كُلَّهَا، فَقَدْ أَكَّدَ بِمَا يَدُلُّ عَلَى الْعُمُومِ، فَيَكُونُ عَامًّا، إِلَّا أَنَّ ذَلِكَ كَمَا هُوَ ظَاهِرٌ عِنْدَ عَدَمِ قَرِينَةِ الْعَهْدِ؛ كَمَا أَنَّهُ إِذَا تَعَذَّرَ الْعَهْدُ وَالِاسْتِغْرَاقُ، فَإِنَّهُ يَصَارُ إِلَى الْجِنْسِ بِجَازٍ؛ مِثْلُ قَوْلِنَا: فَلَانٌ يَرْكَبُ الدَّرَابَ، وَهُوَ لَا يَرْكَبُ إِلَّا وَاحِدًا مِنْهَا، وَمِثْلُ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ﴾، فَإِنَّمَا لَا يُمْكِنُ صَرْفُ جَمِيعِ الصَّدَقَاتِ إِلَى جَمِيعِ الْفُقَرَاءِ، وَإِنَّمَا صَبِرَ إِلَى الْجِنْسِ فِي مِثْلِهِ؛ لِيَكُونَ مَعْنَى الْجَمْعِيَّةِ بَاقِيًا مِنْ وَجْهِ، حَيْثُ إِنَّ الْجِنْسَ يَصْدُقُ بِالْكَثْرَةِ، هَذَا، وَعُمُومُ الْجَمْعِ الْمَعْرُوفِ وَاسْتِغْرَاقُهُ، كَالْمَفْرَدِ عِنْدَ الْأَصُولِيِّينَ، وَجَهْوَ أَهْلِ اللَّغَةِ، أَيْ أَنَّهُ يَتَنَاوَلُ كُلَّ فَرْدٍ، لَا كُلَّ جَمَاعَةٍ جَمَاعَةً، فَهُوَ وَالْمَفْرَدُ عَلَى السَّوِيَّةِ فِي هَذَا، وَإِنْ اخْتَلَفَا مِنْ حِجَّةٍ أَنَّهُ يَجُوزُ تَخْصِصُ الْمَفْرَدِ إِلَى الْوَاحِدِ، وَلَيْسَ كَذَلِكَ الْجَمْعُ؛ وَذَلِكَ لِأَنَّ الِاسْتِعْمَالَ ذَلَّ عَلَى ذَلِكَ؛ حَيْثُ يَصِحُّ اسْتِنَاءُ الْوَاحِدِ عَلَى سَبِيلِ الْإِتِّصَالِ، فَلَوْ لَمْ يَكُنْ مَا صَدَقَاتُهُ أَحَادًا، بَلْ جَمَاعَاتٍ، مَا صَحَّ ذَلِكَ. وَلَا يَخْفَى عَلَى كُلِّ ذِي لُبٍّ، أَنَّ الَّذِي يَقْتَضِيهِ وَضْعُ الْجَمْعِ؛ أَنْ يَكُونَ اسْتِغْرَاقُهُ وَعُمُومُهُ؛ بِمَعْنَى تَنَاوُلِ كُلِّ جَمَاعَةٍ جَمَاعَةً؛ حَيْثُ إِنَّ اسْتِغْرَاقَ اللَّفْظِ هُوَ تَنَاوُلُ مَدْلُولِهِ، إِلَّا أَنَّهُ لَمَّا ذَلَّ الِاسْتِعْمَالُ عَلَى مَا قُلْنَا، لَمْ نَصْرُ إِلَى هُنَاكَ، وَقُلْنَا بِمَوْجِبِ الِاسْتِعْمَالِ، وَحِينَئِذٍ إِنَّمَا أَنْ يَدْعَى الْوَضْعُ الْجَدِيدُ لِلْجَمْعِ، مَعَ أَدَاةِ التَّعْرِيفِ، كَمَا قِيلَ بِذَلِكَ فِي النُّكْرَةِ مَعَ النَفْيِ، أَوْ يُقَالُ: إِنَّمَا كَانَ الِاسْتِعْمَالُ عَلَى هَذَا الْوَجْهِ، حَتَّى لَا يَلِزَمَ التَّكَرُّرُ، لَوْ كَانَ لَاسْتِعْيَابُ الْجَمَاعَاتِ؛ حَيْثُ إِنَّ كُلَّ جَمَاعَةٍ صَغْرَى مَنْدَرَجَةٌ فِيهَا فَوْقَهَا. أَحَدَ عَشَرَ: صِبْغَةُ «أَيُّ» شَرْطِيَّةٌ؛ مِثْلُ قَوْلِ السَّيِّدِ غُلَاطِبَا خَادِمَهُ: أَيُّهُمْ يَحْضُرُ، أَكْرَمُهُ، أَوْ مَوْصُوفَةٌ أَوْ مَوْصُولَةٌ؛ مِثْلُ: يَا أَيُّهَا النَّاسُ، وَقَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿لَنْ نَنْزِعَ مِنْ كُلِّ شَيْعَةٍ أَيُّهُمْ أَشَدُّ عَلَى الرَّحْمَنِ عَذَابًا﴾، أَوْ كَانَتْ اسْتِفْهَامِيَّةً فِي الْإِبْتِدَاءِ مِنْ غَيْرِ حِكَايَةٍ، أَوْ حَكَى بِهَا النُّكَرَاتِ فِي الْأَصْلِ. الْقِسْمُ الثَّانِي: مَا وَضِعَ لِلذَّلَالَةِ عَلَى =

= العُومُ فِيمَنْ يَعْقِلُ خَاصَّةً. ومنه صيغة «مَنْ»، وهي في الأصل موضوعة لمن يَعْقِلُ، ولا تفيد العموم، إلا إذا كانت استفهامية؛ مثل قول الله عزَّ وجلَّ؛ حكاية عن سيدنا إبراهيم عليه السلام: ﴿قَالُوا مَنْ فَعَلَ هَذَا بِآلِهَتِنَا يَا إِبْرَاهِيمُ﴾. أو كانت شرطية أو موصولة على رأى مَنْ يَرَى ذلك، ومثلها: مَنْ؟ وَمَنْ؟ وقد تَأَيَّ «مَنْ» لما لا يعقل، وذلك في موضعين: - الموضع الأول: إذا عومِلَ معاملة مَنْ يعقل؛ مثل قول الله عزَّ وجلَّ: ﴿أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ﴾. وذلك لأنه أريدَ بِمَنْ لَا يَخْلُقُ هنا الأصنام، وقد عُبِّرَ عنها بِـمَنْ، التي لا تستعمل إلا فِيمَنْ يعقل؛ لأنه عومِلَ معاملة مَنْ يعقل. الموضع الثاني: عند الاختلاط؛ وذلك مثل قول الله عزَّ وجلَّ: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ﴾، حيث عبر سبحانه فيها عن الذى يَمْشِي على بطنه؛ مثل: الحيات، وعلى الأربع؛ مثل الإبل بِـمَنْ، للاختلاط مع مَنْ يعقل؛ وذلك في صدر الآية؛ حيث إِنَّ والدَابَّةَ تشمل العقلاء وغيرهم، فغلب على الجميع حُكْم مَنْ يَعْقِلُ؛ لذلك جاء التفصيل بِـمَنْ. ودليل العموم فيها: أنها لو لم تكن للعموم؛ لما حَسُنَ من الخادم إكرامُ كُلِّ مَنْ دَخَلَ دار سيده، إذا قال له: أكرم كُلَّ مَنْ دَخَلَ دَارِي، والثاني باطل. أما الملازمة؛ فلأنها لو لم تكن كذلك، لكانت للخصوص، فيكون إكرام الخادم لكل إفساداً لمال سيده، وليس في ذلك منفعة تعودُ عَلَيْهِ، فيوجب ذلك الذم والنكير، فلا حسن. وأما بطلانُ التَّأْيي؛ فلأنه يحسنُ منه صدورُ الإكرام للجميع. ومن هذا القسم أيضاً: صيغة «الَّذِينَ»؛ وذلك لأنَّ الفاء فيه مشبهة بالياء في جميع السلامة الخاص بِمَنْ يعقل. الْقِسْمُ الثَّالِثُ: مَا وَضِعَ لِلذَّلَالَةِ عَلَى الْعُومِ. فيما لا يَعْقِلُ خَاصَّةً. وهذا القسم ينقسم بِـمَنْ يَدْرُهُ إلى أربعة أقسام: القسم الأول: مَا دَلَّ عَلَى الْعُومِ، وليس مختصاً بجنسٍ مخصوص، وهو صيغة «مَا» إذا كانت موصولة. أما إذا كانت زائدة، أو مهيئة، أو كافة، أو نكرة موصوفة، أو تعجيبة، فليست من أدوات العُومِ فى شيء، وأصل وضعها لما لا يَعْقِلُ؛ لأنها قد تستعمل فى أنواع من يعقل، أو صفاتها: النوع الأول: مثل قول الله عزَّ وجلَّ: ﴿مَا مَنَعَكَ آلَا تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِيَدَيَّ﴾ حيث إنَّ المراد به آدم عليه السلام. النوع الثاني مثل قول الله عزَّ وجلَّ: ﴿فَإِن كُفَّوْا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ﴾ حيث إنَّ المراد بِـمَا هنا صفة مَنْ يعقل. ودليل العموم فيها؛ أنه قد حصل الاتفاقُ على أن الرجل، لو قال: مَا فِي يَدِي صَدَقَةٌ، فَإِنَّ قَوْلَهُ يَتناول كُلَّ شيءٍ يملكه من جهاد، ونبات، وحيوان، فقد استعملت فى إفادة الجميع، والأصل فيه الحقيقة. القسم الثاني: مَا دَلَّ عَلَى الْعُومِ فيما لا يَعْقِلُ مُخْتَصَّاً بِالزَّمَانِ ومنه صيغة «مَتَى»، وذلك إذا كانت استفهامية، ولا يكون الاستفهام إلا عَنْ زَمَانٍ مجهول، أما إذا كان الزَمَانُ معيَّناً بالعادة؛ مثل قول القائل: مَتَى تَطْلُعُ الشَّمْسُ؟ فلا يصحُّ الاستفهام حينئذ. ومنه صيغة «مَتَى مَا»، وهي فى الذَّلَالَةِ على العُومِ أبلغ من «مَتَى»؛ وذلك راجعٌ لزيادة «مَا» عليها. ومنه صيغة «وَأَيَّانَ»؛ مثل قول الله عزَّ وجلَّ: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا﴾ ومنه صيغة ظَرْفُ الزَمَانِ، مثل قبلك، يَقَالُ مثلاً: جِئْتُ قَبْلَكَ، فيعمُّ جميع الأزمنة الكاتنة قَبْلَكَ، وتَعْدَكَ، وقبل وبعد، وذلك لأنَّ القَرَبَ تستعملُ هذا العطفُ فى العُومِ. ومنه صيغة «مَا» إذا كانت زَمَانِيَّةً، على ما قال القَرَّافِي، فـ«مَا» فى الحقيقة حرفٌ سابق، ويستفادُ العمومُ من إشْرَابِهَا معنى الظرفية؛ مِثْلُ قولنا: لَأَكْرَمَنَّكَ مَا طَرَدَ اللَّيْلُ النَّهَارَ، ومعناه: =

= لا كرمك فى زمن طرد الليل النهار، فالإكرام ههنا عام فى جميع الأزمنة، ولا بد وأن يكون الفعل بعدها مما يؤول بمصدر. ومنه صيغة «قط»؛ تقول مثلاً: ما كلمته قط، والمعنى: فى جميع الأزمنة الماضية. القسم الثالث: ما دل على العموم، وكان مختصاً بالمكان ومنه صيغة «حيث» إذا كانت شرطية مطلقاً، وتفتح نائواها، المثلثة، وتكسر، وفيها لغة أخرى هى «خو» بتثنية الناء أيضاً. أما «حيث» الخبرية، فليست للعموم. والفرق بين «حيث» الخبرية والشرطية، أننا نقول فى «حيث» الشرطية مثلاً: حيث تجلس، أجلس، فهو يعم حكم الشرط فى جميع الأماكن، ونقول فى «حيث» الخبرية مثلاً: جلست حيث جلس عمر، فإنه لم يخبر عن جلوسه فى جميع الأماكن. ومنه صيغة «حيثما»، وهى أبلغ من «حيث». ومنه صيغة «أين». ومنه صيغة ظرف المكان؛ مثل: أمامك، وراءك، خلفك، عندك، فيقال مثلاً: عند عمرو مال، فإنه يتناول المال الذى فى جميع جهات الدنيا، ما قرب منها، وما بعد، فلو كان عمرو بالمشرق، وله مال بالمغرب، قلنا: عند عمرو مال. ومن الخصائص التى يتميز بها ظرف المكان؛ أنه لا يدخل عليه من حروف الجر إلا حرف «ين». القسم الرابع: ما دل على العموم، وكان مختصاً بالأحوال ومنه صيغة «كيف»، وهى تدل على العموم فى جميع الأحوال: وصيغة «كيفما»، وهى أبلغ من «كيف». وصيغة «ما» إذا كانت شرطية؛ مثل قولنا: ما تصنع، أصنع، فإنه يعم جميع الأحوال. وصيغة «أنى»؛ مثل قول الله عز وجل: ﴿تَسْأَلُكُمْ خِزْيَ لَكُمْ فَأَتُوا خِزْيَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ﴾ السَّبَب الثانى: العرف ويقع العموم المفاد بأصل الوضع على وجهين؛ وذلك لأن اللفظ الذى لا يفيد العموم بأصل الوضع قد ينقله أهل العرف للدلالة على ما لا يتناهى من الأفراد، ويكون المنقول تارة مفرداً، وأخرى مركباً: الأول: النقل الحاصل فى المفرد، وهو متحقق فى أسماء القبائل؛ مثل ربيعة؛ وذلك لأن هذا الاسم كان مستعملاً فى أول الأمر لشخص معين، ثم بعد مرور الزمن، كثرت ذريته، وشاع استعمال اسم «ربيعة» فى بنيه، حتى صار يقال: ربيعة، لكل أفراد القبيلة الموجودة، وما يتعاقب بعد ذلك؛ فكان عاماً بسبب هذا النقل، فلذا قلنا: أكرم ربيعة، فإن الإكرام يعمهم جميعهم. الثانى: النقل الحاصل فى المركبات؛ وذلك بأن ينقل المركب من حيث هو مركب إلى العموم، بحيث تكون المفردات فيه بحالها؛ وذلك مثل قول الله عز وجل: ﴿خَرُتْ عَلَيْكُمْ أَمْهَاتُكُمْ﴾ حيث أسند التحريم ههنا إلى الذات، فمقتضاه تحريمها، إلا أن العقل والشرع قد اجتماعاً، على أن جميع الأحكام الشرعية لا تتعلق إلا بما نطقه من الأقوال، فالإسناد المذكور ضاهى، والتحريم متوجه إلى ما هو فى طاقة المكلف، وهو الأفعال، وعليه ففى الآية مضاف محذوف يناسب المقام هو الاستمتاع، ويكون معنى الآية حيثئذ: «خَرُتْ عَلَيْكُمْ أَسْتِمَاعَاتُ أَمْهَاتُكُمْ»، وقد أخذوا جمعاً، لأن الإسناد إلى الذات أكبر شاهد على ذلك، ولما كثر حذف المضاف، وشاع الاستعمال، حتى صار المركب الذى وضع فى اللغة ذالاً على تحريم الذات موضوعاً فى العرف، لإفادة التحريم بالنسبة إلى أنواع الاستمتاع، وصار بعد ذلك، إذا ما صرح بالمضاف، كان كالزيادة المتكلفة، ومعلوم أنه لو صرح بلفظ «الأهيات»، أو بلفظ «التحريم» وحده لم يستفد العموم، حيث إنه حاصل من مجموع المركب، بسبب النقل العرفى، =

الأول: ذكر الحكم مع علة يعم؛ لعموم علته. الثاني: أن يكون الموجب ما يرجع إلى سؤال السائل؛ كمن سأل النبي ﷺ عن أفطر؟ فقال النبي ﷺ: «الكفارة»؛ وفي هذا نظر؛ لأن صيغة السائل معادة في الجواب؛ فيصير الكلام: «من أفطر، فعليه الكفارة»، وكلمة «من» للعموم؛ فعاد ذلك إلى المفيد للعموم لغة.

الثالث: دليل الخطاب^(١)؛ كقوله ﷺ: «فِي سَائِمَةِ الْغَنَمِ الزَّكَاةُ»^(٢)؛ فإن مفهومه يقتضي عدم إيجاب الزكاة في المعلوفة، مطلقاً أو مقيداً بالغنم؛ على ما مرّ ببيان في المفهوم.

واعلم: أن هذه الأقسام ذكرها أبو الحسين في «المعتمد»، وأضاف إليها قول

«وَعَلَيْهِ فَإِنَّهُ نَوْ قِيل: حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ هَذِهِ الْمَيْتَةُ، يَعْلَمُ أَنَّ هَذَا اللَّفْظَ قَدْ وَضِعَ لِتَحْرِيمِ الْمَنَافِعِ، الَّتِي تَعَلَّقَتْ بِهَا، الْمَقْصُودَةُ مِنْهَا مِنْ غَيْرِ حَاجَةٍ إِلَى تَقْدِيرِ مَضَافٍ؛ إِذْ كَانَ أَوَّلًا سَبَبُهُ عَدَمُ وَضْعِ اللَّفْظِ لَهُ، حَيْثُ كَانَ مَوْضُوعًا لِتَحْرِيمِ الدَّوَاتِ، وَلَمَّا صَارَ مَوْضُوعًا فِي الْعُرْفِ لِذَلِكَ، فَإِنَّا صَرَّفْنَا النَّظَرَ عَنْ التَّصْرِيحِ بِهِ، حَتَّى لَوْ قِيلَ فِي بَادِي الْأَمْرِ: حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْأَفْعَالُ الْخَبِيثَةُ، لَمْ يَكُنْ هَذَا مِنَ النَّقْلِ الْعَرَفِيِّ فِي شَيْءٍ، بَلْ هُوَ نَقْلٌ مِنْ طَرِيقِ الْوَضْعِ اللَّغَوِيِّ، وَحِينَئِذٍ، فَلَا تَتَكَلَّفُ تَقْدِيرًا أَوْ نَقْلًا، حَيْثُ إِنَّ اللَّفْظَ فِي نَفْسِهِ لَا يَجَازُ فِيهِ، وَلَا حَذْفٌ، بَلْ يَدُلُّ عَلَى مَعْنَاهُ بِدُونِ حَاجَةٍ إِلَى ضَمِيمَةٍ؛ بِخِلَافِ الْأَوَّلِ، فَإِنَّ وَضْعَ اللَّغَوِيِّ، لَا يَدُ فِيهِ مِنْ تَقْدِيرٍ؛ حَتَّى يَسْتَقِيمَ الْمَعْنَى الْمُرَادُ مِنْهُ. وَلَا يَخْفَى عَنْ كُلِّ ذِي لُبٍّ أَنَّ مَا تَقَدَّمَ مُشْكَلٌ بِقَوْلِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «لَعَنَ اللَّهُ الْيَهُودَ، حُرِّمَتْ عَلَيْهِمُ الشُّحُومُ، فَجَمَلُوهَا وَبَاعُوهَا، وَأَكَلُوا أَمَانَتَهَا». حَيْثُ إِنَّ ذَلِكَ يَقْتَضِي أَنَّ يَكُونَ اللَّفْظُ الْمَرْكَبُ مِنَ التَّحْرِيمِ مَعَ الشُّحُومِ مَوْضُوعًا فِي الْعُرْفِ، كَمَا يَتَبَادَرُ مِنْهُ، وَهُوَ الْأَكْلُ؛ لِأَنَّ السَّامِعَ لَا يَفْهَمُ إِلَّا ذَلِكَ؛ كَمَا أَنَّهُ لَا يَفْهَمُ مِنْ تَحْرِيمِ الْمَيْتَةِ إِلَّا تَحْرِيمَ أَكْلِهَا، دُونَ سَائِرِ الْأَفْعَالِ، وَإِذَا كَانَ الْأَمْرُ كَذَلِكَ، فَهُوَ خَالِفٌ لِلْقَاعِدَةِ، وَهِيَ أَنَّهُ لَا يَلْزَمُ مِنْ تَحْرِيمِ أَكْلِ شَيْءٍ تَحْرِيمُ بَيِّوَيْهِ، فَكَيْفَ يَصِحُّ اللَّعْنُ عَلَى الْبَيْعِ مَعَ لَفْظِ التَّحْرِيمِ الَّذِي لَا يَفْهَمُ مِنْهُ إِلَّا تَحْرِيمُ الْأَكْلِ خَاصَّةً. وَالْجَوَابُ عَنْ ذَلِكَ؛ أَنَّهُ لَمَّا وَرَدَ اللَّعْنُ عَلَى الْبَيْعِ بَعْدَ التَّحْرِيمِ، عَلِمَ مِنْهُ أَنَّ الْحَرَّمَ عَلَيْهِمْ هُوَ مُطْلَقُ الْإِنْتِفَاعِ بِهَا، فَحَصَلَتْ خِلَافَةُ النَّهْيِ: الْبَيْعِ؛ لِذَلِكَ اسْتَحَقُّوا اللَّعْنَ عَلَيْهِ بَعْدَ التَّحْرِيمِ. تَذْنِيبٌ: قُلْنَا عِنْدَ الْكَلَامِ عَلَى الْأَسْبَابِ الْمُفِيدَةِ لِصَنِيعِ الْعَمُومِ: إِنَّهُ قَدْ يَفَادُ الْعَمُومُ بِوَاسِطَةِ الْعَقْلِ؛ وَذَلِكَ بِأَنَّ يَلْغُلُ الشَّارِعُ الْحُكْمَ بَعْلَةً، سَوَاءً بِطَرِيقَةِ النَّعْتِ، أَوْ الْإِيْمَاءِ؛ فَيَعْمُ الْحُكْمُ مَا تَوَجَّهَ فِيهِ تِلْكَ الْعَلَّةُ، وَذَلِكَ بِطَرِيقَةِ الْقِيَاسِ، وَالْإِلْحَاقِ، لَا بِالصَّيْغَةِ، وَمِنْهُ مَفْهُومُ الْمَوَافَقَةِ، وَدَلَالَةُ النَّعْتِ؛ فَإِنَّ الْحُكْمَ فِيهِ يَثْبُتُ فِي الْمَسْكُوتِ بِوَاسِطَةِ عَلَّةٍ تَعْرِفُ. عَجَرْدُ اللَّغَةِ، فَالْعَمُومُ فِيهِ لَيْسَ بِمَحْضِ الصَّيْغَةِ، وَلِهَذَا لَا يَقْبَلُ التَّخْصِيسُ.

(١) تقدم الكلام عليه في المفاهيم.

(٢) تقدم.

الراوى: «كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَتَهَجَّدُ»، ونقل عن عبد الجبار أنه قال: لا يفيد ذلك التكرار لغة، ويفيده عرفاً، وأضاف إليها: «السَّارِقُ والسَّارِقَةُ»^(١)؛ فإنه يفيد العموم لَفْظًا عند أبى على، وما خرج مخرج الزجر، فإنه يفيد العموم [لفظاً] عند أبى هاشم.

وقال صاحب «التلخيص»: اعلم أن لفظ العموم لا يتناول ما يدخل تحته إلا على أحد وجهين ثلاثة: إما على وجه لا يكون البعض أولئى به من الكل، ولا [١٧٦/أ] الأفراد أولى به من الجمع، أو على وجه [لا] يكون الجمع أولى به من الأفراد؛ حتى لو أجاب بِذِكْرِ الأفراد لم يصح، أو عكس هذا القسم.

ثم ما به يكون اللفظ عامًا ثلاثة أوجه:

أحدها: أن يكون الاسم موضوعًا فى اللغة بِنَيْتِهِ.

والثانى: بزيادة تدخل عليه؛ إما متصلة، أو منفصلة. وما عدا ما ذكرناه مما يعم، فليس بعموم، وإن كان حكمه حكم العموم؛ لأنه لا يتناول ما يتناوله على أحد الوجوه التى ذكرناها.

وَمِنْ صيغ العموم: لفظ «مَنْ» فى موضعين؛ أحدهما: المجازة، والآخر: الاستفهام؛ فإنها إذا ذكرت فى هذين الموضعين، تستغرق جميع العقلاء، مثال المجازة: مَنْ دَخَلَ دارى، أكرمته، ومثال الاستفهام: مَنْ عِنْدَكَ؟ وهذا مما قدمناه: أنه يتناول ما يدخل تحته على وجه لا يكون الجمع أولى به من الأفراد؛ ألا ترى أنك إذا قلت: «من دخل دارى، أكرمته» يتناول الواحد؛ كما يتناول ما زاد عليه، ويتناول الجنس؛ كما يتناول ما دونه ولو لم يكن تناوله لأحدهما أولى من تناوله للآخر، وكذلك فى الاستفهام، إذا قلت: «مَنْ عندك؟» ألا ترى أنه لو أجاب بذكر الجميع، لصح، ولو أجاب بذكر واحد مخصوص أو جمع مخصوص، يصح؟! وكذلك: منعنا أن تكون عامة إذا وقعت بمعنى «الذى»؛ لأنها حينئذ تكون معرفة لا نكرة؛ فتختص بما تنطوى عليه؛ فلا يمكن ادعاء العموم فيها، وهو بِنَيْتِهِ للعموم؛ لأنه ليس فيه زيادة متصلة ولا منفصلة.

ومن ألفاظ العموم: لفظ «ما» إذا أتت فى أحد هذين الموضعين، ولا فَضْلَ بين «مَنْ» و«ما»، إلا أن «مَنْ» تختص بالعقلاء ومن فى حكمهم، و«ما» فى ما لا يعقل. ولفظة «أى» للعموم، ولا تختص بما [يعقل]^(٢) دون غيره، وتفيد العموم بنفسها، إلا أنها تتناول على وجه الأفراد دون الاستغراق؛ فإنه لا يجاب فيها بذكر الجمع؛ وذلك لأنك إذا قلت: «أى الرجال [١٧٦/ب] عندك؟» - لم يصح أن يجيب إلا بذكر واحد؛

(١) فى «أ»: التساوق والمتابعة.

(٢) سقط من «ب».

كقولك: زيد أو عمرو، ولو أجاب بذكر زيادة على ذلك، لم يستقم، إلا أن ينضم إلى ذلك ما يفيد ذلك فيهما.

ومن ألفاظه: النفي في النكرة؛ كقولك: ما جاءني من أحد، ولا رجُل في الدار.

هذا كله لا يفيد العموم بزيادة على الصيغة.

تنبيه: اعلم: أنَّ هذا مُخَالِفٌ لما ذَكَرَهُ المصنّف، والحق مع المصنّف؛ فإن: «لا رجل» عمت بزيادة دخلت على «رجل». ثم قال صاحب «التلخيص»: ومن ألفاظ العموم: أسماء الأجناس والمشتقات إذا دخلها الألف واللام؛ مثال أسماء الأجناس: الإنسان والدرهم.

وأما الجموع المعرفة: فعامة؛ بخلاف المنكرة؛ خلافاً لأبي هاشم. وأما لفظ «كل» و «جميع»: فإنها تعم وتستغرق إذا أُكِّدَ بِهَا الكلام، أو دخلت عليه بقيد الزيد، وإنما تعم بزيادة منفصلة؛ مثال ذلك: «كل الرجال ضربتهم» تأكيد بزيادة منفصلة؛ لأن «كل» منفصل عن «الرجال». واعلم: أن هذا يخالف ما ذكره المصنف.

قال صاحب «التلخيص»: أقول: لَمَّا حُدَّ اللفظ المفيد للعموم في المسألة الأولى بِحَدٍّ، ثم شرع في المسألة الثانية في تقسيم المفيد للعموم - فلا يتبادر إلى الفهم إلا تقسيم ذلك المحدود، [وهنا: لم يقسم ذلك المحدود؛ ولأنه قال: «المفيد للعموم: إما أن يفيد لغة أو عقلاً، ولا يصلح أن يكون ذلك للعموم المحدود»^(١)؛ لأنه ذكر في أحد الحدين: أنه يكون اللفظ صالحاً بوضع واحد، وما يدل عليه بالعقل، لا يكون بالوضع؛ فلا يكون مورد التقسيم مشتركاً.

والوجه الثاني: أنه قسم الذي يفيد لغة إلى ما يفيد على سبيل الجمع، وإلى ما يفيد على سبيل البدل، والمحدود لم يكن دالاً على سبيل البدل، واحترز «بالاستغراق» عما يكون على سبيل البدل في أحد الحدين، «وبالدلالة» في الثاني.

وأما ثالثاً: فإنه قسم ما يفيد على سبيل الجمع: إلى ما يكون اسماً موضوعاً للعموم، وإلى ما لا يكون كذلك؛ بل يقرن به ما يوجب عمومه؛ والمحدود لم يكن كذلك:

أما في الحد الثاني: فلأن الاستغراق بالوضع أخذه [١٧٧/أ] في حد العام، فما لا يكون كذلك - بل يفيد بالقرينة - لا يكون عاماً، ولا شك أن [اسم] الجنس الداخِل عليه اللام مركب، وكذلك «عبدى» مركب، والنكرة في النفي مركب. وفي الحد الثاني: أخرج المركب عن أن يكون عاماً.

وأما قوله: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أَمْهَاتُكُمْ﴾ يفيد فى العرف تحريم وجوه جميع الاستمتاع - فمشكل؛ لأن الاستمتاع بالشئ على وجوه كثيرة، والعرف لا يقتضى تحريم الاستمتاع بالأُم على طريق الموانسة. هذا ما أورده صاحب «التلخيص».

وقال غيره: فأما الذى يفيد العموم؛ لأجل أنه اقترن به ما جعله للعموم:

قلنا: جعلُهُ للأول مفيداً للعموم بنفسه، وجعلُهُ هذا القسم الأول [كما يفيد العموم لأجل ما دخل عليه - مشكل؛ لأن القسم الأول] ^(١) لا بد فيه من كلمات تدخل عليه، وفى «من» و «ما» الصلة والخبر، وفى «كل» و «جميع» الإضافة، وفى «متى» و «حيث» و «أين» ^(٢) الإضافة، فلو قلت: «حيث» أو «أين»، ولم تضيفه إلى شئ - لا يفيد العموم.

قوله: «فى الثبوت يفيد العموم» لام الجنس الداخلة عليه ^(٣) يرد عليه أسئلة ثلاثة:

الأول: أنه جعله خاصاً بالثبوت، وليس كذلك، بل العموم فى النفس؛ كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرَكَاتِ﴾ [البقرة: ٢٢١]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَرْضَىٰ عَنِ الْقَوْمِ الْفَاسِقِينَ﴾ [التوبة: ٩٦] يعم: كل مشركة، وكل فاسق.

الثانى: تخصيصه بلام الجنس يقتضى أن تكون اللام الداخلة على الصفات والمشتقات لا تفيد العموم، وذلك كقوله تعالى: ﴿إِنَّ الْمُصَدِّقِينَ وَالْمُصَدِّقَاتِ﴾ [الحديد: ١٨] والصواب أن يقال: لام ^(٤) التعريف.

الثالث: تخصيصه بالجمع يقتضى ألا يفيد العموم فى التثنية والمفرد: أما المفرد، فقد التزمه، وأما التثنية، فلا بد من إدخاله فيه:

هذه جملة ما أُورِدَ فى هذا الموضع، ولم يتعرض أحد للجواب عن شئ منها، ونحن نحبب عن الجميع بعون الله تعالى وتوفيقه، فنقول:

لا نسلم أن ما ذكرتم هو المتبادر إلى الفهم؛ [١٧٧/ب] فإن الإنسان يتوسع ^(٥) فى التقسيم فى شئ يخرج عنه ذلك المحدود، [وقد يحد شيئاً] ^(٦) ثم يذكر تقسيماً يخرج عنه أقسام ذلك المحدود، كل ذلك من مقاصد المصنف، وليس فى لفظ المصنف دلالة

(١) فى «ب»: بدل قوله الأول لما فى «ب»: فيما.

(٢) فى «ب»: وإن

(٣) «عليه» يعنى: على الجمع؛ كقولك «الرجال» ونحوه.

(٤) فى «ب»: يقال له التعريف.

(٥) فى «ب»: يوقع.

(٦) فى «ب»: يعد أشياء.

٢٤٠ الكاشف عن المحصول

على أنه يريد ما ذكرتم. وبالجملية: تمسك المعارض بقرينة ضعيفة لا اطرأ لها، وهو مندفع؛ لأنه أوقع التقسيم فيما يخرج عنه ذلك المحدود دون غيره، فاندفع جميع ما ذكره؛ لأنه بناء على تلك المقدمة الفاسدة.

وأما الوجه الثالث بخصوصه: فقد أجبنا عنه بتفسير اللفظ المركب.

وأما قوله: «الأم يُسْتَمْتَعُ بموانستها» فهو مندفع أيضاً؛ لأن العرف هو الناقل، والموانسة بالأم ليست من باب الاستمتاع عُرْفًا.

والجواب عما ذكره غيره: أن لفظ «كل» و «جميع» و «من» و «ما» يفيد العموم بينيته ونفسه، أى: وضع لذلك، وافتقار ما يفتقر إلى الصلة أو الخير أو ما يدخل عليه - ليس لأنه لا يفيد العموم بنفسه، والصلة والخير أو ما يدخل عليه يجعله مفيداً للعموم؛ بخلاف قولنا: رجال وعبيد؛ لأن لام التعريف مفيدة للعموم، أى: هو بنفسه ليس بعام، ومع هذا اللفظ هو عام. وبما ذكرنا: يندفع النقض بـ «حيث» و «أين» و «متى».

وأما الأسئلة الثلاثة الأخيرة: فمندفعة أيضاً.

أما الأول: فلأن المصنف قال: «إما فى الثبوت، أو العدم»:

وقول المعارض: «إنه يفيد^(١) فى النفي؛ كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ﴾ [البقرة: ٢٢١]».

قلنا: ليس هذا من باب النفي، بل هو من باب العدم؛ فإنه يدل على تعريف عدم صِحَّة نِكَاحِ المُشْرِكَاتِ؛ فاندفع ذلك.

أما قوله: «لام الجنس» فاعلم: أنه أضاف اللام إلى الجنس بمعنى اللام بدخولها على الجنس فى الجملة، وليس فى اللفظ دلالة على أنها لا تفيد العموم فى المشتقات والصفات، وقد يطلق لفظ «الجمع» وهو أعم من الجمع الواقع فى أسماء الأجناس، أو المشتقات، أو الصفات.

وأما المفرد [١٧٨/أ] والثنية: فلا يفيدان العموم الاستغراقى؛ فلا يرد أصلاً.

فقد اندفع جميع ما أورد على هذا الموضع، وتلخصت مقاصد المصنف تلخيصاً تاماً، وتبين مما ذكرناه: أن من أراد أن يدفع أمثال هذا الشغب، فليسلط الطرق الدافعة تنصيصاً، والله أعلم.

(١) فى «أ»: لا يفيد.

لا يقال: «إذا كانت «مَنْ» إنما تتناول من اتصل بصلتها إن كانت خبرية، أو خبرها إن كانت شرطية أو استفهامية؛ فإن الجملة الواقعة بعدها فى الخبرية تعربها النحاة «صلة»، وفى الشرط والاستفهام يعربونها «خبراً»، أما إذا لم تتناول إلا الموصوف بذلك، كان مدلولها أخص من مدلول العالم؛ لأن العالم الموصوف بتلك الصلة أو الخبر أخص من مطلق العالم، والدال على الأخص لا دلالة له على الأعم؛ فلا تكون «مَنْ» دالة على العالم أصلاً:

واعلم: أن هذا وهم؛ لأن لفظة «مَنْ» موضوعة لمطلق العاقل فى معرض الشرط والاستفهام، والمطلق لا وجود له إلا فى ضمن الأخص منه، ولا يلزم من ذلك ألا يكون اللفظ دالاً إلا على الأخص، والمتواطئ يبطل ما ذكره إبطالاً بَيِّناً.

خاتمة: اعلم أن بعض المصنِّفين يذكر ألفاظ العموم هنا، ورأينا أن نفعل ذلك؛ فإنه يفيد استحضار جميع ما قيل: إنه من ألفاظ العموم، وقد ذكرها صاحب «الإفادة» فقال: صيغ العموم هى: «من»، و«ما»، و«أى»، و«الذى» و«التى» وتثنيتهما وجمعهما، و«كل»، و«جميع»، و«أين»، و«حيث»، و«متى»، ولام التعريف فى الأفراد والتثنية والجمع، والتكرة فى سياق النفى، والفعل فى سياق النفى، واسم الجنس وتثنيته وجمعه إذا أضيفت هذه الثلاثة عمت فى المضاف، وترك الاستفصال فى حكاية الحال يقوم مقام العموم فى المقال، و«سائر» إن كان بمعنى «الجميع» دون «البقية».

المسألة الثالثة: فى الفرق بين المطلق والعالم:

قال المصنف - رحمه الله تعالى -: اعلم أنَّ كُلَّ شَيْءٍ فَلَهُ حَقِيقَةٌ، وَكُلُّ أَمْرٍ يَكُونُ الْمَفْهُومُ مِنْهُ مُغَايِرًا لِلْمَفْهُومِ مِنْ تِلْكَ الْحَقِيقَةِ - كَانَ لَا مُحَالََةَ أَمْرًا آخَرَ سِوَى تِلْكَ الْحَقِيقَةِ؛ سِوَاءَ كَانَ ذَلِكَ الْمَغَايِرُ لَازِمًا لِتِلْكَ الْحَقِيقَةِ، أَوْ مُفَارِقًا، وَسِوَاءَ كَانَ سَلْبًا، أَوْ إِيجَابًا.

فالإنسانُ مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ إِنْسَانٌ لَيْسَ إِلَّا أَنَّهُ إِنْسَانٌ؛ فَإِذَا أَنَّهُ وَاحِدٌ، أَوْ لَا وَاحِدٌ، أَوْ كَثِيرٌ، أَوْ لَا كَثِيرٌ.

فَكُلُّ ذَلِكَ مَفْهُومَاتٌ مُنْفَصِلَةٌ عَنِ الْإِنْسَانِ؛ مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ إِنْسَانٌ، وَإِنْ كُنَّا نَقْطَعُ بِأَنَّ مَفْهُومَ «الإنسان» لَا يَنْفَكُ عَنْ كَوْنِهِ وَاحِدًا، أَوْ لَا وَاحِدًا.

إِذَا عَرَفْتَ ذَلِكَ فَتَقُولُ: اللَّفْظُ الدَّالُّ عَلَى الْحَقِيقَةِ؛ مِنْ حَيْثُ إِنَّهَا هِيَ، مِنْ غَيْرِ

أَنْ يَكُونَ فِيهِ دَلَالَةٌ عَلَى شَيْءٍ مِنْ قِيُودِ تِلْكَ الْحَقِيقَةِ؛ سَلْبًا كَانَ ذَلِكَ الْقَيْدُ، أَوْ إِيجَابًا فَهُوَ: «المُطْلَق».

وَأَمَّا اللَّفْظُ الدَّالُّ عَلَى تِلْكَ الْحَقِيقَةِ مَعَ قَيْدِ الْكَثْرَةِ؛ فَإِنْ كَانَتْ الْكَثْرَةُ كَثْرَةً مُعَيَّنَةً؛ بَحِثُ لَا يَتَنَاوَلُ مَا يَزِيدُ عَلَيْهَا فَهُوَ «اسْمُ الْعَدَدِ»، وَإِنْ لَمْ تَكُنِ الْكَثْرَةُ كَثْرَةً مُعَيَّنَةً فَهُوَ «الْعَامُّ».

وَبِهَذَا التَّحْقِيقِ ظَهَرَ خَطَأُ مَنْ قَالَ: «المُطْلَقُ هُوَ الدَّالُّ عَلَى وَاحِدٍ، لَا بِعَيْنِهِ؛ فَإِنْ كَوْنُهُ وَاحِدًا وَغَيْرُ مُعَيَّنٍ قَيْدَانِ زَائِدَانِ عَلَى الْمَاهِيَةِ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ».

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن المقصود في هذه [المسألة] بيان الفرق بين المُطْلَقِ والعام، فنقول: اعلم: أن لكل شيء حقيقة هي بها تلك [الحقيقة]، فكل شيء يكون المفهوم منه مغايرًا للمفهوم من تلك الحقيقة، كان مغايرًا لها، فالغيران على هذا هما للذات يكون المفهوم من أحدهما ليس عين المفهوم من الآخر؛ فإذا: كل ما كان المفهوم منه مغايرًا للمفهوم من تلك الحقيقة، كان أمرًا مغايرًا لها، سواء كان لازمًا لتلك الحقيقة، أو مفارقًا لها؛ فالإنسان مثلاً حقيقة، والوحدة مغايرة لها، وكذلك الكثرة، وإن كان أحدهما لا ينفك عنها.

والدليل على ذلك: أنه لو دخل في مفهوم الإنسان الوحدة، لما كان الإنسان مع قيد الكثرة إنسانًا، ولو دخلت الكثرة في مفهومه، لما كان مع قيد الوحدة إنسانًا؛ واللازم باطل؛ وهكذا نقول في كل مفهومين متقابلين؛ فدل^(١) ذلك على أنه لا يدخل في مفهوم الإنسانية الوحدة والكثرة، ولا العالمية ولا سلبها، ولا الطول ولا سلبه؛ فإذا: هذه عوارض ولواحق تلحق تلك الماهية، وهي مغايرة للماهية، سلبية كانت أو إيجابية، لازمة كانت أو مفارقة.

وإذا عرفت ذلك، فنقول: اللفظ الدالُّ على تلك الماهية من حيث هي هي: هو المطلق، وزاد المصنف في شرحه، فقال: «من غير أن يكون له دلالة على شيء من قيوده»، والمراد «بتلك» عوارض الماهية اللاحقة بها في الوجود العيني والذهني، هذا هو المطلق عنده، وهو: كل لفظ دالٌّ على معنى كلي.

وأما إذا اعتُبر مع الماهية عارض من عوارضها وهي الكثرة: فإن كانت معينة بحيث لا يحتمل غيرها، ولا تتناول ما يزيد عليها، ولا ما ينقص عنها - فهو: العدد، وإن

كانت كثرة غير معينة، أى: ليس تُبْلَغُ كثرته مَرْتَبَةً من مراتب الأعداد [١٧٩/أ] من حيث اللفظ، وتعينت - فهو: العام.

هذا شرح كلام المصنف؛ وفيه نظر:

وبيانه: أن الفرق بين العدد والمعدود واضح؛ لأن الدنانير أو الدراهم، هى المعدودة، والعدد غيرها عارضٌ لها لاحقٌ بها جزئاً، والدالُّ على الماهية يفيد كثرة معينة هو قولنا: عشرة دنانير، وأما لفظ «العشرة» فلا دلالة لها على تلك الحقيقة أصلاً، فالصواب أن يقال فى تعريف العدد: «اللفظ الدالُّ على كثرة معينة لا يحتمل غيرها».

ثم قال المصنف: وبهذا التحقيق ظهر خطأ من قال: المطلق هو اللفظ الدالُّ على واحد [لا] بعينه؛ فإن قوله: «واحد» و«لا بعينه»: أمران مغايران للماهية من حيث هى، زئدان عليها؛ ضرورة أن الوحدة وعدم التعيين يدخل فى مفهوم الحقيقة على الوجه الذى تلخص، وينبغى أن يفهم مما ذكره هنا تعريف للعام، يعطى ظاهراً لفظه، وهو: اللفظ الدال على الماهية بقيد الكثرة التى هى غير معينة، وهو باطل بالجمع المنكر، فكأنه تساهل فيه؛ لما سبق من اعتبار القيد الرافع لذلك فى الحدين الأولين، وينبغى أن يفهم من دلالاته على الماهية ما ذكرنا من أن العام لا بد وأن يكون دالاً على أفراد كل واحد، ولا يرد النقض بـ«ما»؛ لأنه لا بد وأن يكون هناك قدر مشترك له أفراد، سواء قلنا: إنه يتناول العقلاء أو لا يتناوله، ويكون فى الاستفهام السؤال عن تلك الأفراد، ولا بد فى الشرط والمجازاة من ذلك.

فإن قيل: «ما ذكره من تعريف العدد يبطل بجموع القلة وجموع الكثرة إذا كانت نكرة، وقوله فى تعريف العام: إنه يدل على كثرة غير معينة؛ لكونها مسلوقة النهاية، وهذا نوع من التعيين؛ فإن غير المتناهي يمتاز ويتعين»: لأننا نقول: يدفع هذا النقض قول المصنف: «بحيث لا يتناول ما يزيد عليها» إذا حَمَلْنَا [١٧٩/ب] لَفْظَ التناول على الاحتمال، وإن كان ظاهره لا يقتضيه. وأما ما أورد على لفظة «غير معينة» فى حد العام - فهو ركيك؛ لما علم من تَكَرُّرِ تفسير هذه اللفظة فى التعريف المذكور لـ«العام».

ولصاحب «الحاصل» طريقة أخرى ليست بجيدة أيضاً، وهى أنه قال: الدال على الماهية من حيث هى هو المطلق، والدال عليها مع وحدة معينة هو المعرفة، ومع وحدة غير معينة هى النكرة، ومع وَحْدَات معدودة هى اسم العدد، ومع كل جزئياتها هو العام. ولا يخفى عليك فسادها بعد فهم ما سبق.

الكاشف عن المحصول قال صاحب «التنقيح»: اللفظ المفرد الدالُّ على الحقيقة فقط هو المطلق، وسمى مفهومه كلياً.

وأما الدالُّ عليها بوصف الكثرة: إن لم ينحصر - فهو العام، وإن انحصر - فهو الجمع المنكر.

وأما الدالُّ عليها بوصف الوحدة: فإن كانت عينية - فهو العَلَم، وأسماء الإشارة وما في معناها، وإن كانت ذهنية - فهو المطلق عند الفقهاء، ويخصون الأول باسم الجنس.

وأما الدالُّ على نفس الكثرة: فإن أشعر بكمية - فهو اسم العدد، وإلا فهو على الانقسام.

قيل: إنه يريد بقوله: «إن كان... وإلا فهو على الانقسام»: أن هذه الماهية التي هي الكمية قد توضع لفرد منها معين في الخارج؛ فيكون عَلَمًا، أو معينًا ذهنيًا؛ فيكون مطلقًا، أو لعدد^(١) محصور؛ فيكون جمعًا للعدد، أو غير محصور؛ فيكون لفظًا عامًّا في العدد.

واعلم: أن قوله: «وأما الدالُّ على نفس الكثرة: فإن أشعر بكمية، فهو اسم العدد» فيه نظر: قال ابن خطيب زملكا^(٢) في كتابه المسمى بـ«التبيان»: «الاسم قد يكون له دلالة على أمرين فصاعدًا؛ فيذكر لقصد الدلالة على أحدهما، ويرجع الثاني مسوقًا على وجه المنع.

بيانه: أن قولك: «رجل» فيه دلالة على الجنس، وعلى الوحدة؛ فتارة تطلقه ومرادك به الوحدة؛ كقولك: أرْجُلُ أم رجلان؟ وتطلقه مرة ومرادك به الدلالة على الحقيقة؛ كقولك: أرْجُلُ عندك [١٨٠/أ] أو امرأة؟ والأول سؤال عن الوحدة دون كونه رجلاً؛ ومن ههنا ظهر ذهول الفخر الرازي في حده المطلق بأنه: الدالُّ على الحقيقة من حيث هي، من غير أن يكون له دلالة على شيء من قيود تلك الحقيقة، وأن الصواب ما اعتقده خطأ من حد الفقهاء له بأنه: «الدالُّ على واحدٍ لا بعينه»؛ وهذا صحيح، ولكن لا في حد المطلق.

(١) في «ب»: بعدد.

(٢) عبد الواحد بن عبد الكريم بن خلف الأنصارى الزملكاني، أبو المكارم، كمال الدين، ويقال له ابن خطيب زملكا: أديب، من القضاة له شعر حسن. ولى قضاء صرخد، ودرس مدة بعلبك، وتوفي بدمشق سنة ٦٥١ هـ. له «التبيان في علم البيان المُنطَلَع على إعجاز القرآن» ورسالة في «الخصائص النبوية» ينظر: الأعلام ١٧٦/٤، وبغية الوعاة ١١٩/٢، وشذرات الذهب ٥/٢٥٤.

وبلو صح ما ذكره مُ يتجه فَرَقٌ بين قولنا: أسد وأسامة؛ ولعسر الفرق: صار إلى هذا المثال.

والذى يتجه فَرَقًا هو أن «اللفظ»: إن قصد به الحقيقة من حيث هى هى - كان معرفة: كـ «أسامة»؛ فإنه وضع للحيوان المفترس من حيث هو هو، وإن قُصِدَ باللفظ واحدٌ من تلك الحقيقة - فهو النكرة؛ كـ «أسد»؛ ولولا هذا، لوجب أن يقضى^(١) بأن جميع النكرات معارف.

وقال فى كتاب «البرهان» له: النكرة: ما دل على واحد لا بعينه، فالوحدة من دلالاته مع خصوص ما دل عليه من الجنسية.

فإن قلت: «لو دل النكرة على الوحدة؛ لصح تثنية المصادر وجمعها؛ لكونها نكرات»:

قلت: هذا مشترك الالتزام؛ إذ الإجماع على صحة ذلك فى النكرات؛ كقولك: رجل ورجلان ورجال.

فإن قلت: «ما سِرُّ^(٢) امتناعه فى المصادر؟»:

قلت: أخبروا فى الدلالة على الوحدة بإلحاق التاء فى المصادر؛ نحو: قَتَلَهُ وَضَرَبَهُ.

فإن قلت: «لا يستمر ذلك فى أسماء الأجناس»؛ قلت^(٣) ما ذكرته أولاً بخصوص بما ينحصر عدده فى مقدار معين، وأما ما لا ينحصر، فالوضع إنما هو للحقيقة فى شخص منها؛ فالوحدة إذن غير مأخوذة فى الدلالة.

ولما لمح فخر الدين الرازى هذا القسم^(٤)، وأعرض عن لفظ «رجل»، وبأنه كما أعرض الصائرون إلى الحد السابق عن هذا القسم - قال فى حد النكرة: «ميز جماعة بـ «المُطْلَق»: أنه اللفظ الدال على الحقيقة من حيث هى هى، ويرد عليه أسماء الأجناس؛ فإنها تدلُّ على الحقيقة من حيث هى هى؛ فوجب لها التنكير [١٨٠/ب]؛ كما وجب لـ «أسد»، ويوجب لهذا الضرب التعريف؛ كما وجب لـ «أسامة»، وكلا الأمرين باطل؛ لما علم من استعمال كلام العرب ومجاريه. انتهى كلامه.

واعلم: أن هذا القائل هو الذاهل بل هو الجاهل بمقاصد كلام الإمام العلامة صاحب «المحصل»، وبيانه من وجوه:

(١) فى «أ»: يوصى.

(٢) فى «ب»: قانس.

(٣) فى «ب»: ولكن.

(٤) فى «أ»: التقسيم.

الأول: أنه اعتقد أنه يلزم المصنف «رجل» و «مائة»؛ لكونه مطلقاً مع دلالة على الوحدة، وهو غير لازم؛ وذلك لأنه ليس بمطلق عنده.

والثاني: أن قوله: «لو صح ما ذكره، لم يتجه فرق بين أسد وأسماء» ليس بصحيح، والفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس: أن علم الجنس وضع للماهية الذهنية بقيد التشخص الذهني، ولا كذلك اسم الجنس، وأما أسد، فبقيد التنكير؛ فالفرق بينهما واضح.

الثالث: أن قوله: «ولعسر هذا الفرق صار إلى هذا المقال» تحريف محض، وهَذَيَانٌ، صيرف؛ ولعل عند الإمام فروقا كثيرة بينهما.

الرابع: أنه قال في «البرهان»: المصادر نكرات، وقال في «التيبان»: إن وضع اللفظ للحقيقة من حيث هي هي، كان معرفة؛ وهذا تناقض ظاهر؛ فإن المصدر وضع للحقيقة من حيث هي هي، وقد اعترف به؛ فإنه جعله علة لمنع ثنائية المصادر وجمعها.

الخامس: قوله عن الإمام: أنه قال في حد النكرة: «ميز جماعة بالمطلق أنه اللفظ الدالُّ على الحقيقة من حيث هي هي»؛ وهذا غلط فاحش؛ فإن المصنف لم يترجم عن النكرة بالمطلق، بل ما تكلم في النكرة والمعرفة، وحد المطلق يُعْمُ المطلق في سائر اللغات؛ فإن حدود أمثال هذه الألفاظ يجب أن توجد بحيث لا تختص بلغة قوم؛ كما فعلنا في تقسيم الألفاظ ودلالاتها، وحد الأوامر والنواهي.

وأما النكرة والمعرفة: فقد تختص بلغة قوم؛ فافهم ذلك.

وأما علم الجنس: فليس بلازم؛ لما ذكرنا من الفرق. فقد اندفع جميع ما ذكره، وتبين [١٨١/أ] ذوله لا ذهول الإمام؛ بعون الله وتوفيقه.

وقال الغزالي في «المستصفى»: اللفظ بالنسبة إلى مشترك المعنى وخصوصه يُنْقَسِمُ إلى لفظ يدل على عَيْنٍ واحدة؛ كزيد وعمرو، وإلى ما يدل على أشياء كثيرة تتفق في معنى واحد ونسبته: «مطلقاً»، والمطلق: «هو اللفظ الدالُّ على معنى يكون تصويره مانعاً من وقوع الشراكة». هذا ما قاله الغزالي؛ وقد تلخص من مجموع ما ذكرناه: اختلاف اصطلاح العلماء في «المطلق»، ولا مناقشة في الاصطلاح بعد السلامة عما تبطل به التعريفات، وفيما ذكره الغزالي نظراً، والله أعلم بالصواب.

المَسْأَلَةُ الرَّابِعَةُ: قال المصنف - رحمه الله تعالى -: اِخْتَلَفَ النَّاسُ فِي صِبْغَةِ كُلِّ وَاجِمٍ، وَفِي «أَيٍّ» وَ «مَا» وَ «مَنْ» فِي الْمَجَازَةِ، وَالْإِسْتِفْهَامِ:

فَذَهَبَتِ الْمُعْتَزَلَةُ، وَجَمَاعَةٌ مِنَ الْفُقَهَاءِ إِلَى أَنَّهَا لِلْعُمُومِ فَقَطْ؛ وَهُوَ الْمُخْتَارُ.

وَأَنْكَرْتَ الْوَاقِفَةَ ذَلِكَ، وَلَهُمْ قَوْلَانِ:

فَالْأَكْثَرُونَ ذَهَبُوا إِلَى أَنَّهَا مُشْتَرِكَةٌ بَيْنَ الْعُمُومِ وَالْخُصُوصِ.

وَالْأَقْلُونَ قَالُوا: لَا نَذَرِي أَنَّهَا حَقِيقَةٌ فِي الْعُمُومِ فَقَطْ، أَوْ فِي الْخُصُوصِ فَقَطْ، أَوْ فِي الْإِشْتِرَاكِ فَقَطْ.

وَالْكَلَامُ فِي هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ عَلَى فُصُولٍ خَمْسَةٍ:

الفصل الأول:

فِي أَنَّ «مَنْ» وَ «مَا» وَ «أَيْنَ» وَ «مَتَى» فِي الْإِسْتِفْهَامِ لِلْعُمُومِ

فَنَقُولُ: هَذِهِ الصِّغَةُ إِمَّا أَنْ تَكُونَ لِلْعُمُومِ فَقَطْ، أَوْ لِلْخُصُوصِ فَقَطْ، أَوْ لهُمَا عَلَى سَبِيلِ الْإِشْتِرَاكِ، أَوْ لَا لِوَاحِدٍ مِنْهُمَا.

وَالْكُلُّ بَاطِلٌ إِلَّا الْأَوَّلَ: أَمَّا أَنَّهُ لَا يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ: «إِنَّهَا مَوْضُوعَةٌ لِلْخُصُوصِ فَقَطْ»؛ فَلأنَّهُ لَوْ كَانَ كَذَلِكَ لَمَا حَسُنَ مِنَ الْمَجِيبِ أَنْ يُجِيبَ بِذِكْرِ كُلِّ الْعُقُلَاءِ؛ لِأَنَّ الْجَوَابَ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ مُطَابِقًا لِلسُّؤَالِ؛ لَكِنْ لَا يَزَاغُ فِي حُسْنِ ذَلِكَ.

وَأَمَّا أَنَّهُ لَا يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ بِالْإِشْتِرَاكِ؛ فَلأنَّهُ لَوْ كَانَ كَذَلِكَ لَمَا حَسُنَ الْجَوَابُ إِلَّا بَعْدَ الْإِسْتِفْهَامِ عَنْ جَمِيعِ الْأَقْسَامِ الْمُمَكِّنَةِ؛ مِثْلُ أَنَّهُ إِذَا قِيلَ: «مَنْ عِنْدَكَ؟» فَلَا بُدَّ أَنْ تَقُولَ: تَسْأَلُنِي عَنِ الرِّجَالِ، أَوْ عَنِ النِّسَاءِ؛ فَإِذَا قَالَ: «عَنِ الرِّجَالِ» فَلَا بُدَّ أَنْ تَقُولَ: تَسْأَلُنِي عَنِ الْعَرَبِ، أَوْ عَنِ الْعَجَمِ؛ فَإِذَا قَالَ: «عَنِ الْعَرَبِ». فَلَا بُدَّ أَنْ تَقُولَ: تَسْأَلُنِي عَنِ رَبِيعَةٍ، أَوْ عَنْ مُضَرٍّ... وَهَلَمْ جَرًّا إِلَى أَنْ تَأْتِيَ عَلَى جَمِيعِ التَّقْسِيمَاتِ الْمُمَكِّنَةِ؛ وَذَلِكَ لِأَنَّ اللَّفْظَ إِمَّا أَنْ يُقَالَ: إِنَّهُ مُشْتَرَكٌ بَيْنَ الْإِسْتِغْرَاقِ، وَبَيْنَ مَرْتَبَةِ مُعَيَّنَةٍ فِي الْخُصُوصِ أَوْ بَيْنَ الْإِسْتِغْرَاقِ، وَبَيْنَ جَمِيعِ الْمَرَاتِبِ الْمُمَكِّنَةِ؛ وَالْأَوَّلُ بَاطِلٌ؛ لِأَنَّ أَحَدًا لَمْ يَقُلْ بِهِ.

وَالثَّانِي يَقْتَضِي أَلَّا يَحْسَنَ مِنَ الْمَجِيبِ ذِكْرُ الْجَوَابِ، إِلَّا بَعْدَ الْإِسْتِفْهَامِ عَنْ كُلِّ تِلْكَ الْأَقْسَامِ؛ لِأَنَّ الْجَوَابَ لَا بُدَّ وَأَنْ يَكُونَ مُطَابِقًا لِلسُّؤَالِ، فَإِذَا كَانَ السُّؤَالُ مُحْتَمَلًا لِأُمُورٍ كَثِيرَةٍ، فَلَوْ أَجَابَ قَبْلَ أَنْ يَعْرِفَ مَا عَنْهُ وَقَعَ السُّؤَالُ لِاحْتِمَالِ أَلَّا يَكُونَ الْجَوَابُ مُطَابِقًا لِلسُّؤَالِ؛ وَذَلِكَ غَيْرُ حَائِزٍ.

فَقَبْتُ: أَنَّهُ لَوْ صَحَّ الْإِشْتِرَاكُ لَوَجَبَتْ هَذِهِ الْإِسْتِفْهَامَاتُ؛ لَكِنِّهَا غَيْرُ وَاجِبَةٍ؛ أَمَّا أَوَّلًا فَلأنَّهُ لَا عَامَ إِلَّا وَتَحْتَهُ عَامٌ آخَرُ؛ وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ كَانَتْ التَّقْسِيمَاتُ الْمُمَكِّنَةُ غَيْرَ

مُتَنَاهِيَةً؛ وَالسُّؤَالُ عَنْهَا عَلَى سَبِيلِ التَّفْصِيلِ مُحَالٌ.

وَأَمَّا تَانِيًا فَلَا تَأْنِي نَعْلَمُ بِالضَّرُورَةِ مِنْ عَادَةِ أَهْلِ اللِّسَانِ؛ أَنَّهُمْ يَسْتَقْبِحُونَ مِثْلَ هَذِهِ
الِاسْتِفْهَامَاتِ.

وَأَمَّا أَنَّهُ لَا يَجُوزُ أَنْ تَكُونَ هَذِهِ الصِّيغَةُ غَيْرَ مَوْضُوعَةٍ لَا لِلْعُمُومِ، وَلَا لِلْخُصُوصِ
فَمُتَّفَقٌ عَلَيْهِ.

فَبَطَلَتْ هَذِهِ الْأَقْسَامُ الثَّلَاثَةُ، وَلَمْ يَبْقَ إِلَّا الْقِسْمُ الْأَوَّلُ؛ وَهُوَ الْحَقُّ.

الشرح: اعلم: - وفقك الله تعالى - أن المصنف رتب الكلام فى صيغ العموم،
وبيان كونها دالة على الاستغراق بالتفسير المذكور - على فصول أربعة^(١):

الأول: أن «مَنْ» و «مَا» و «مَتَى» [و«أَيْنَ»] فى الاستفهام - للعموم، فلتنقل مذاهب
العلماء فى صيغ العموم، ثم نتعطف إلى شرح المتن، فنقول:

اختيار المصنف أنها للعموم، وكذلك صيغة «كل» و «جميع»، والذي نقله المصنف
أنها للعموم فقط عند المعتزلة، وجماعة الفقهاء، ونُقلَ عن الرافضة قولان:

أحدهما: أنها مشتركة بين العموم والخصوص؛ وهو قول الأكثرين منهم.

وثانيهما - وهو قول الأقلين منهم - : أنا لا ندرى أنها حقيقة فى العموم فقط، أو
فى الخصوص فقط، أو هى مشتركة بينهما.

قال الشيخ أبو بكر بن فورك: زعم أصحابنا ألا صيغة للاستغراق خاصة فى
الألفاظ التى يدعى أصحاب الاستغراق^(٢) فيها العموم؛ لأن كل ذلك ألفاظ مشتركة
تصلح [له فيها حقيقة]^(٣)؛ وذلك كالمشركين، والرجال، وأما السارق والسارقة:
فعمومه معنوى، وأما «مَنْ» فى المجازاة والاستفهام، وكذلك «أى» و «متى» و «ما»
[١٨١/ب] ونحو ذلك من الأسماء المبهمة: فلا تستوعب بظاهرها.

قال [المازى]:^(٤) الأقوال التى يصلح ادعاء العموم فيها أدوات الشرط كـ «مَنْ»

(١) أخرج الشارح الفصل الخامس، وهو شبه منكرى العموم؛ إذ ليس هذا الفصل من فصول بيان
صيغ العموم، وبيان كونها دالة على الاستغراق.

(٢) فى «أ»: الاستيعاب.

(٣) فى «ب»: لنا دونه.

(٤) فى «ب»: الماوردى.

و«ما» إذا كانا للمجازاة أو للاستفهام، وظرف المكان كـ«حيثُ» و«أين»، وظرف الزمان كـ«متى»، والنكرة المنفية؛ كقولك: لا رجل فى الدار، وأسماء الجموع المنكرة كـ«مؤمنين»، و«مشركين»، والاسم المفرد إذا دخل عليه الألف واللام؛ كـ«التمر» و«التمرّة».

ومذاهب الناس فى هذه الألفاظ على الجملة ثلاثة: قائلون بالعموم؛ وهم مشاهير الفقهاء؛ كمالك، والشافعى، وأبى حنيفة، رضى الله عنهم.

واختلف المعمون - على الجملة - فى أن مازاد على أقل الجمع يحمل الخطاب فيه حمل النصوص، أو حمل الظواهر؟. ومن الناس من قال: بالخصوص؛ وقال به ابن [المنتاب] ^(١) من المالكية. واختلف هؤلاء فى أنه يحمل على الاثنين أو على الثلاثة؟ اختلافهم فى أقل الجمع.

ومنهم من قال: بالوقف؛ وهو المشهور عن الشيخ أبى الحسن الأشعرى، وإن كان قد صار فى كتابه المترجم بـ«العمد» إلى القول بالعموم، واختلف الواقفية فى محل الوقف على خمسة أقوال ^(٢)، وفى [صفة] ^(٣) الوقف على قولين:

(١) فى «ب»: ابن البندق.

(٢) وقد اختلف الواقفية فى محل الوقف على تسعة أقوال، حكاها صاحب «إرشاد الفحول». وهى

١- القول بالوقف مطلقاً من غير تفصيل، وهو المشهور عن أئمة الأشاعرة وعامة المرجئة..

٢- الوقف فى الوعد والوعيد، دون الأمر والنهى، حكاها اللزى عن الكرخى.

٣- القول بالعموم فى الوعد والوعيد، والتوقف فيما عدا ذلك، وهو قول جمهور المرجئة..

٤- الوقف فى الوعيد بالنسبة إلى عصاة هذه الأمة، دون غيرها.

٥- الوقف فى الوعيد دون الوعد.

قال القاضى: وفرقوا بينهما بما يليق بالشطح والترهات دون الحقائق.

٦- التفصيل بين أن يتقيد بضرب من التأكيد، فيكون للعموم، دون ما إذا لم يتقيد.

٧- الوقف فى حق من لم يسمع خطاب الشرع عنه عليه السلام، وأما من سمع وعرف تصرفاته فلا وقف، حكاها المازرى..

٨- أن لفظة المؤمن والكافر حيثما وقعت فى الشرع أفادت العموم دون غيره، حكاها المازرى عن بعض المتأخرين.

٩- الفرق بين ألا يسمع قبل اتصالها به شيئاً من أدلة السمع، وكانت وعداً ووعداً، فيعلم أن المراد بها العموم، وإن كان قد سمع قبل اتصالها به أدلة الشرع، وعلم انقسامها إلى العموم والخصوص، فلا يعلم حينئذ العموم فى الأخبار التى اتصلت به، حكاها القاضى فى مختصر التقرير. ينظر: نص كلام شيخنا محمد حسن فى العام.

(٣) فى «ب»: حقيقة.

أما محل الوقف: فالمشهور عن مذاهب أئمتهم: القول به على الإطلاق. ومنهم من صار إلى الوقف في الأوامر دون الأخبار؛ وإليه ذهب المرجئة. ومن الواقفية: من قال بالعكس من هذا.

ومنهم: من قال بالوقف في الوعيد بحسن الخلف دون الوعد.

ومنهم: من قصر الوقف في الوعيد على عصاة أهل الملة خاصة.

ومنهم: من ذهب إلى الحمل ^(١) على العموم في الوعد والوعيد في حق من لم يسمع خطاب صاحب الشرع، وأما من سمعه وعرف تصرفاته في عمومه وخصوصه، فإنه لا يقف فيه.

وهذا يلحق بالمعممين؛ لأنه قضى بحمل الألفاظ المشار إليها على العموم.

وأما صفة الوقف: فقد اختلفوا فيه عن الشيخ [١/١٨٢] أبي الحسن الأشعري، ف قيل عنه مذهبان:

أحدهما: أن اللفظ مشترك بين الواحد اقتصاراً عليه ^(٢)، وبين أقل الجمع وما فوقه؛ كالعين والقرء، فـ«المشركون»: موضوع لمشرك واحد ولما زاد عليه وضْعاً متساوياً.

والثاني: نفى العلم بالاشتراك في أصل الوضع، ولكنه يقف وقوف من يخفى عليه أصل الوضع، كيف كان ^(٣). ونقل عن الأشعري وأتباعه: أن التردد في هذه الصيغة ثابت، وإن تقيدت بالقرائن، وأنكر أبو المعالي إضافة هذا المذهب إليه، وحمله - إن ثبت - على أن المراد به التوابع المؤكدة؛ كأجمعين وأكتعين، وأما قول القائل: «رأيت القوم واحداً بعد واحد لم يفتني منهم أحد»... إلى غير ذلك من ألفاظ تكررها يقتضى الاستيعاب - : فإن هذا المذهب [ما] ^(٤) ينبغي أن يضاف إلى مثل هذا الرجل بل إلى أحد، ورأى أن هذا إذا تصور يقتضى تقصير من نقل من الواقفية. وهذا الذي أنكره أبو المعالي على النقلة ونسبهم إلى الزلل فيه - تعسف عليهم، أمّا إنكاره أن يضاف إلى الواقفية الوقف - وإن تقيدت الصيغة بالقرائن - فهذا منصوب عليه في كتبهم وكتب أئمتهم.

(١) أى: حمل الوقف.

(٢) في وب: عنه.

(٣) في وب: هو.

(٤) سقط من وب.

والذى تمسك ^(١) به أبو المعالى، وظن أنهم لا ينكرون العموم فيه - ليس الأمر كما قال، ومن تأمل كتبهم ومذاهبهم فيها علم ما قلناه، وإن سلّموا ^(٢) له وقوع العلم [فى صورة، فإنما ذلك لوجود قرائن؛ وكذلك تحفظهم للنقلية فى إضافتهم إلى الواقفية: إن كان صيغة تقتضى] ^(٣) العموم مع وجود الألفاظ التى ذكر أنهم لا ينكرون العموم فيها، فلم تزلّ النقلة فيه كما ظن؛ وإن سلم له ما قال، فالقوم إنما أنكروا وجود لفظة واحدة تدل على العموم.

واختلفوا فى دلالة الجمع المنكر على العموم، واختيار أبى إسحاق الإسفرايينى: أنه لا يدل.

ومن المتأخرين من أشار إلى طريقة غريبة: أن لفظة «المؤمن» و «الكافر» - حيث وقعت - فهى للعموم، ويكون ذلك من أحكام الشرع؛ كما فى لفظ «الصلاة» و «الصوم».

وأما أبو المعالى: فقد جنح إلى مذهب أئمة العربية، وقسم [١٨٢/ب] الجمع إلى جمع السلامة وإلى جمع التكسير، والأول: ما سلم فيه بناء الواحد؛ كـ «مسلمون»، والثانى: ما لا يسلم فيه بناء الواحد؛ كـ «ثياب» و «أموال» وغيرهما.

وقسموا أيضا الجمع إلى جمع قلة، وهى: أفْعُلّ، وأفْعَالٌ، وأفْعِلَةٌ، وفَعْلَةٌ، وهو لما دون العشرة، وإلى جمع كثرة؛ كالفُعُولِ، والفِعَالِ، وغيرهما.

ثم قال إمام الحرمين - رحمه الله -: الألفاظ أربعة أقسام: طرفان وواسطتان. والطرف الواحد ^(٤): ما بلغ فى الوضوح فى إفادة مدلوله إلى حد لا يعرض فيها إشكال أصلاً؛ وذلك فيما إذا علم أن المتكلم غير متأول، ولا خالكٍ عن الغير، ولا مقوم للسانه؛ وهذا كالتصوص فى إفادته العموم أو الخصوص على غاية الوضوح.

الطرف الثانى: مقابله، وهو ما لا يشعر بجمع ولا آحاد؛ كالصدر: أما كونه غير مشعر بالجمع: فمتفق عليه، وأما كونه صالحاً للإشعار به: فمختلف فيه؛ واختيار أبى المعالى: أنه غير مشعر بواحد منهما. وبين هذين ^(٥) الطرفين واسطتان: فما يعميل ^(٦) إلى

(١) فى «ب»: تمثل به.

(٢) فى «ب»: علموا إليه.

(٣) سقط فى «ب».

(٤) أى: الأول.

(٥) فى «ب»: مقادير.

(٦) فى «ب»: تمثل.

الطرف الأول الذى هو كالتص: يكون ثانيًا. وما يميل ^(١) إلى الطرف الذى هو المصدر: يكون ثالثًا. فأدوات الشرط: تميل إلى الطرف الأول الذى هو كالتص، ولكن قد يعرض فيها خصوص بأن يكون قد تقدم مخاطبة مع قوم بأعيانهم، فقال المخاطب: «مَنْ فعل كذا، فله كذا»، ومراده: أولئك المذكورون، فنزلت عن المرتبة الأولى بتقدير خصوص ضرب من التخيل.

وأما لفظ «الجمع» الذى لم يوضع للقلة: فلا يستكر أن يريد مطلقه على الخصوص من غير فرض تلك الصورة التى فرضناها فى أدوات الشرط؛ لكنه مع هذا هو نص فى أقل الجمع، وظاهر فيما سواه مع انتفاء القرائن؛ بخلاف أدوات الشرط؛ فإنها نص فى الاستيعاب مع انتفاء القرائن، فقد صار هذا الثالث منحطًا عن الثانى؛ لكونه ظاهرًا، وأول ذلك نصًا وتجويز قصد الخصوص من غير فرض صورته بتقديم الخطاب، وفى أدوات الشرط لا بد من [١٨٣/أ] فرض مثل تلك الصورة.

وذكر سيويه - رحمه الله - أن جمع السلامة بمثابة جمع القلة، واستعظم أبو المعالى مخالفته ومخالفة الفقهاء القائلين بالعموم؛ فإنهم - عنده - مطبقون على الاستغراق، وقد نزل ^(٢) أبو المعالى ههنا فيما حكم من إطباق المعممين على القول بالعموم فى مثل هذا، وقد تقدم ذكرنا الخلاف بينهم فيه.

وذهب الإسفرايينى ^(٣): إلى حمل العرف على الخصوص.

وجمع أبو المعالى بين مذهب النحاة ومذهب الأصوليين، فحمل كلام سيويه على أنه أراد به جمع السلامة إذا لم يعرف، وذكر أبو المعالى: أن الجمع إذا لم يعرف: أقل الجمع ^(٤)، فإذا عرف، ففيه الخلاف.

وهذا يومهم ألا خلاف فى المنكر، وقد نقلنا نحن الخلاف فيه.

وأما النكرة فى النفي: فإنها تقتضى الاستيعاب، وقد قيل: إن النكرة فى سياق الإثبات تخص، وأنكر أبو المعالى إطلاق ذلك، وقال: إذا قال: من يأتينى بمال أجازه؛ فإن المال غير خاص، وذكر: أن دلالة النكرة المنفية على الاستيعاب ليست نصًا؛ فإنه يتطرق إليه تأويل ذكره سيويه - رحمه الله - وهو أنه إذا قال: «ما رأيت رجلاً»: أنه قد يريد: ما رأيت رجلاً واحداً بل رجلاً.

(١) فى «ب»: تمثل.

(٢) فى «أ»: زلّ.

(٣) فى «ب»: الأشعرى.

(٤) فى «ب»: فقول الجمع ماذا.

وأما المفرد المعروف بالألف واللام: فقد اختار أبو المعالى: أنه إن كان التعريف بنى على تنكير سابق؛ كقولك: أَقْبَلَ رَجُلٌ، ثم تقول: قُرْبَ الرجل، والمراد: قُرْبُ من ذكرته - فهذا لا يقتضى استغراقاً، وإن لاح من المتكلم قَصْدُ الجنس - اقتضى استغراقاً، وإذا احتمل كل واحد منهما - فقد اختار أبو المعالى أنه مُجْمَل؛ خلافاً لما صار إليه معظم المعممين.

وأما الجَمْعُ الذى إنما فارق لَفْظُهُ وَاحِدَهُ بنقصان الهاء؛ كالتمر والتمر: فالمعممون يختلفون فى عمومته، ورأى أبو المعالى: أن التمر أدل على استغراق الجنس من التمرور، وأن التمر يسترسل على الجنس لا بصيغة [لفظية]، والتمرور يتخيل فيه الواحد، ثم الاستغراق بعده بصيغة^(١) [الجمع، وفى صيغة الجمع خلاف قد تقدم. وذكر [١٨٣/ب] أبو المعالى اللفظة الموضوعية لأمر مختلفة؛ كالعَيْنِ؛ وقيل عن بعض المعممين: إنهم يحملونه على جميع معانيه، ولم يفرقوا بين أن يكون جميع حامله حقيقة، أو البعض حقيقة والبعض مجازاً، ونسب هذا المذهب إلى الشافعى، رضى الله عنه. واختار أبو المعالى: أن ترك الاستفصال فى حكايات الأحوال لا يقتضى عُمُومًا فى المقال؛ خلافاً للشافعى؛ وذلك كقوله ﷺ: «أَمْسِكْ أَرْبَعًا، وَفَارِقْ سَائِرَهُنَّ»^(٢). وذكر أبو المعالى: أن

(١) سقط فى «ب».

(٢) أخرجه الشافعى فى الأم (٥٣/٥) كتاب النكاح - باب الرجل يسلم وعنده أكثر من أربعة نسوة. وأحمد (١٣/٢) والترمذى (٤٣٥/٣) كتاب النكاح - باب ما جاء فى الرجل يسلم وعنده أكثر من أربع نسوة حديث (١١٢٨) وابن ماجه (٦٢٨/١) كتاب النكاح - باب الرجل يسلم وعنده أكثر من أربع نسوة حديث (١٩٥٣) وابن حبان (١٢٧٧ موارد) وأبو يعلى (٣٢٥/٩) رقم (٥٤٣٧) والدارقطنى (٢٦٩/٣) كتاب النكاح - باب المهر حديث (٩٥) والحاكم (١٩٣/٢) كتاب النكاح، والبيهقى (١٨١/٧) كتاب النكاح - باب من يسلم وعنده أكثر من أربع نسوة. من طريق معمر عن الزهرى عن سالم عن أبيه قال الترمذى: هكذا رواه معمر عن الزهرى عن سالم عن أبيه قال: وسمعت محمد بن إسماعيل يقول: هذا حديث غير محفوظ والصحيح ما روى شعيب بن أبى حمزة وغيره عن الزهرى وقال: حدثت عن محمد بن سويد الثقفى أن غيلان بن سلمة أسلم وعنده عشر نسوة قال محمد: وإنما حديث الزهرى عن سالم عن أبيه أن رجلاً من ثقيف طلق نساء فقال له عمر: لئلا ترحل نساءك أو لأرحمن قبرك كما رجم قبر أبى رغال أ.هـ. وقال الحافظ فى التلخيص (١٦٨/٣): وحكم مسلم فى التمييز على معمر بالوهم فيه، وقال ابن أبى حاتم عن أبيه وأبى زرعة: المرسل أصح، وحكى الحاكم عن مسلم أن هذا الحديث مما وهم فيه معمر بالبصرة قال: فإن رواه عنه ثقة خارج البصرة حكمنا له بصحته، وقد أخذ ابن حبان والحاكم والبيهقى بظاهر هذا الحكم فأخرجوه من طرق عن معمر من حديث أهل الكوفة وأهل خراسان وأهل اليمامة عنه قلت - أى الحافظ - ولا يفيد ذلك =

أبا حنيفة ذهبَ إلى تعميم قوله: «قَضَى الرَّسُولُ ﷺ بِكَذَا»؛ فعمَّم القضاء في غير المحل المنقول. هذا جملة المذاهب في مسائل العموم، وقد تكفل بتقلها هذا الرجل، وهو المازري، رحمه الله واختار الغزالي: أن للعموم صيغة.

قال الأبياري: إذا قلنا بالعموم، فقد اختلف المعمون في دلالة العموم؛ هل هي قطعية أو ظنية؟ فذهب الشافعي - رضى الله عنه - والمعتزلة: إلى أنها قطعية، وذهب أكثر الفقهاء: إلى أن دلالتها ظنية.

«شَيْئًا، فَإِنْ هُوَ لَا كَلِمَةٍ إِلَّا سَمِعُوا مِنْهُ بِالْبَصَرَةِ، وَإِنْ كَانُوا مِنْ غَيْرِ أَهْلِهَا، وَعَلَى تَقْدِيرِ تَسْلِيمِ أَنَّهُمْ سَمِعُوا مِنْهُ بِغَيْرِهَا، فَحَدِيثُهُ الَّذِي حَدَّثَ بِهِ فِي غَيْرِ بَلَدِهِ مُضْطَرَبٌ؛ لِأَنَّهُ كَانَ يَحْدُثُ فِي بَلَدِهِ مِنْ كُتْبِهِ عَلَى الصَّحَةِ، وَأَمَّا إِذَا رَحَلَ فَحَدَّثَ مِنْ حِفْظِهِ بِأَشْيَاءَ وَهُمْ فِيهَا، اتَّفَقَ عَلَى ذَلِكَ أَهْلُ الْعِلْمِ بِهِ كَابْنِ الْمَدِينِيِّ وَالْبُخَارِيُّ وَأَبُو حَاتِمٍ وَيَعْقُوبُ بْنُ شَيْبَةَ وَغَيْرُهُمْ، وَقَدْ قَالَ الْأَثَرُ عَنْ أَحْمَدَ: هَذَا الْحَدِيثُ لَيْسَ بِصَحِيحٍ، وَالْعَمَلُ عَلَيْهِ، وَأَعْلَهُ يَتَفَرَّدُ مَعْمَرُ بَوَصْلِهِ وَتَحْدِيثِهِ بِهِ فِي غَيْرِ بَلَدِهِ هَكَذَا، وَقَالَ ابْنُ عَبْدِ الْبَرِّ: طَرَقَ كُلُّهَا مَعْلُومَةٌ، وَقَدْ أَطَالَ الدَّارِقُطْنِيُّ فِي الْعُلَلِ تَخْرِيجَ طَرَفِهِ، وَرَوَاهُ ابْنُ عَيْنَةَ وَمَالِكٌ عَنِ الزَّهْرِيِّ مَرْسَلًا، وَكَذَا رَوَاهُ عَبْدِ الرَّزَّاقِ عَنْ مَعْمَرٍ، وَقَدْ وَافَقَ مَعْمَرًا عَلَى وَصْلِهِ بَحْرُ بْنُ كَثِيرٍ السَّقَاةَ عَنِ الزَّهْرِيِّ، لَكِنْ بَحْرٌ ضَعِيفٌ، وَكَذَا وَصَلَهُ يَحْيَى بْنُ سَلَامٍ عَنْ مَالِكٍ، وَيَحْيَى ضَعِيفٌ. (فَائِدَةٌ) قَالَ النَّسَائِيُّ: أَنَا أَبُو بَرِيدٍ عَمْرُو بْنُ يَزِيدَ الْجَرْمِيُّ، أَنَا سَيْفُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنِ سَرَارِ بْنِ بَحْشَرٍ، عَنْ أَبِيوبَ عَنْ نَافِعٍ وَسَلَامٍ عَنْ ابْنِ عَمَرَ: أَنَّ غِيلَانَ بْنَ سَلْمَةَ الثَّقَفِيَّ أَسْلَمَ وَعِنْدَهُ عَشْرُ نِسْوَةٍ... الْحَدِيثُ وَفِيهِ فَأَسْلَمَ وَأَسْلَمْنَا مَعَهُ، وَفِيهِ: فَلَمَّا كَانَ زَمَنُ عَمَرَ طَلَقَهُنَّ، فَقَالَ لَهُ عَمَرُ: رَاجِعِي، وَرَجُلًا إِسْنَادَهُ ثِقَاتٌ، وَمِنْ هَذَا الْوَجْهِ أَخْرَجَهُ الدَّارِقُطْنِيُّ، وَاسْتَدَلَّ بِهِ ابْنُ الْقَطَّانِ عَلَى صِحَّةِ حَدِيثِ مَعْمَرٍ، قَالَ ابْنُ الْقَطَّانِ: وَإِنَّمَا اتَّجَهَتْ تَخَطُّطُهُمْ حَدِيثَ مَعْمَرٍ؛ لِأَنَّ أَصْحَابَ الزَّهْرِيِّ اخْتَلَفُوا عَلَيْهِ، فَقَالَ مَالِكٌ وَجَمَاعَةٌ عَنْهُ: بَلْغَنِي... فَذَكَرَهُ، وَقَالَ: يُونُسُ عَنْهُ: عَنْ عُثْمَانَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ أَبِي سُوَيْدٍ، وَقِيلَ: عَنْ يُونُسَ عَنْهُ بَلْغَنِي عَنْ عُثْمَانَ بْنِ أَبِي سُوَيْدٍ، وَقَالَ شُعَيْبُ عَنْهُ: عَنْ مُحَمَّدٍ بْنِ أَبِي سُوَيْدٍ، وَمِنْهُمْ مَنْ رَوَاهُ عَنِ الزَّهْرِيِّ قَالَ: أَسْلَمَ غِيلَانُ فَلَمْ يَذْكُرْ وَاسْطَةً، قَالَ: فَاسْتَبَدُّوا أَنْ يَكُونَ عِنْدَ الزَّهْرِيِّ عَنْ سَالِمٍ عَنْ ابْنِ عَمَرَ، مَرْفُوعًا، ثُمَّ يَحْدُثُ بِهِ عَلَى تِلْكَ الْوُجُوهِ الْوَاهِيَةِ، وَهَذَا عِنْدِي غَيْرُ مُسْتَبْعَدٍ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ. قُلْتُ: وَمَا يَقْرَأُ نَظَرَ ابْنِ الْقَطَّانِ أَنَّ الْإِمَامَ أَحْمَدَ أَخْرَجَهُ فِي مُسْنَدِهِ عَنْ ابْنِ عَلِيٍّ وَمُحَمَّدِ بْنِ جَعْفَرٍ جَمِيعًا عَنْ عَمَرَ بِالْحَدِيثَيْنِ مَعًا، حَدِيثَهُ الْمَرْفُوعَ، وَحَدِيثَهُ الْمَوْقُوفَ عَلَى عَمَرَ، وَلَفْظُهُ: أَنَّ ابْنَ سَلْمَةَ الثَّقَفِيَّ أَسْلَمَ وَتَحْتَهُ عَشْرُ نِسْوَةٍ، فَقَالَ لَهُ النَّبِيُّ ﷺ: اخْتَرِ مِنْهُنَّ أَرْبَعًا، فَلَمَّا كَانَ فِي عَهْدِ عَمَرَ طَلَقَ نِسَاءَهُ، وَقَسَمَ مَالَهُ بَيْنَ بَنِيهِ، فَبَلَغَ ذَلِكَ عَمَرَ فَقَالَ: إِنِّي لَأُظَنُّ الشَّيْطَانَ مِمَّا يَسْتَرْقُ مِنَ السَّمْعِ سَمْعَ عَمْرُوتَكَ، فَقَذَفَهُ فِي نَفْسِكَ، وَأَعْلَمْتُكَ أَنَّكَ لَا تَمُوتُ إِلَّا قَلِيلًا، وَابَيْمُ اللَّهُ لَتَرَجَعْنَ نِسَاءُكَ، وَلَتَرَجَعَنَّ مَالُكَ، أَوْ لَأُورِثَنَّ مِنْكَ، وَلَأَمْرُنَ بِقَبْرِكَ فَيَرْجُمُكَ كَمَا رَجُمَ قَبْرُ أَبِي رِغَالٍ، قُلْتُ: وَالْمَوْقُوفُ عَلَى عَمَرَ هُوَ الَّذِي حَكَّمَ الْبُخَارِيُّ بِصَحَّتِهِ، عَنِ الزَّهْرِيِّ عَنْ سَالِمٍ عَنْ أَبِيهِ، بِخِلَافِ أَوَّلِ الْقِصَّةِ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

قال صاحب «المعتمد»^(١): اختلف الناس فى أنه هل للعموم صيغة أم لا؟^(٢) فقال بعض المرجئة: إنه ليس فى اللغة لفظ موضوع للاستغراق وحده، بل ما وضع للاستغراق هو موضوع لما دونه من الجموع، وزعموا أن قولنا: «كل» و «جميع» - حقيقة فى كل جمع دون الاستغراق؛ وكذلك قالوا فى لفظ «مَنْ» فى المجازة أو الاستفهام.

وحكى عن بعض المرجئة: أنه قال: ليس فى اللغة لفظ للعموم، وإنما يكون اللفظ عاماً بالقيّد، وزعموا: أن الألفاظ التى يقول خصومهم: «إنها عامة» - هى مجاز فى الاستغراق، حقيقة فى الخصوص. ويشبه أن يكون قد جعلوا لفظ «مَنْ» حقيقة فى الواحد، مجازاً فى الكل، وأن يكونوا جعلوا بقية ألفاظ العموم حقيقة فى جمع غير مستغرق؛ لأنه يبعد أن يجعلوا ألفاظ الجمع المعرف بالألف واللام؛ [كقولنا: «المسلمون»] حقيقة فى الواحد مجازاً فى الجمع، ولفظ «كل» و «جميع» مِنْ ذلك أبعد. [و] الذى ذهب شيوخنا المتكلمون والفقهاء: أن فى [١٨٤/أ] اللَّفْظُ أَلْفَاظاً وضعت للاستغراق فقط، وهى حقيقة فيه، ومجاز فى غيره.

(١) ينظر: المعتمد (١/١٩٤، ١٩٥).

(٢) وبياناً لموضع الخلاف نذكر الصيغ بمجملتها وهى بالتتابع أنواع خمسة: الأول: ألفاظ الجموع المعرفة بأل، أو الإضافة كالرجال، والمشرّكين، وعلماء مصر، إذا لم يقصد بها تعريف المعهود، كقولهم: أقبل الرجال أى: المعهودون المنتظرون، والنكرة كقولهم: رجال ومشركون..
الثانى: أسماء الشّروط، والاستفهام، والموصولات، كما فى قوله عليه السلام: «مَنْ أَحْيَا أَرْضًا مَيْتَةً فَهِيَ لَهُ»، وَعَلَى الْيَدِ مَا أَخَذْتُ حَتَّى تُؤَدِيَهُ، وما فى معناها كمتى وأين، للمكان، والزمان، وَمَتَى جِئْتَنِي أَكْرَمْتُكَ، وَأَيْنَمَا كُنْتُ أَتَيْتُكَ.

الثالث: النكرة الواقعة فى سياق النفى، سواء كان النفى صريحاً نحو: «لا رجل»، أو ضمناً بأن وقعت فى الشرط المثبت يميناً أى الذى وقع فى اليمين؛ لأن مضمون الشرط حينئذ الحمل على المنع والنهى، وهما بمنزلة النفى، فمثلاً إذا قال: «وإن دخلت داراً فأنت طالق» فالخلاف عليه هو نفى دخول الدار؛ لأنه المطلوب من الحلف، وبهذا الاعتبار كانت «دار» نكرة فى سياق النفى، فالمقصود من هذا الشرط حمل المرأة على عدم دخول أى دار، يعنى أنه قصد بالشرط منعها، فكان ذلك نفياً..

الرابع: الاسم المفرد إذا دخل عليه الألف واللام لا للتعريف، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لَقَبِ حَسْرَةٍ﴾، وقوله: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ﴾، وأما الاسم المفرد النكرة، كمشرك وسارق، فلا يتناول إلا واحداً..

الخامس: الألفاظ المؤكدة ككل، وجميع، وأجمعون، وأكتعون.. تلك هى الصيغ التى كانت محل الخلاف بينهم. ينظر نص كلام شيخنا محمد حسن فى العام.

وقال أبو الوليد الباجي: ذهب عامة الفقهاء ومالك: إلى أن تلك الألفاظ التي ذكرناها للعموم؛ وهو قول جمهور أصحابنا.

وقال القاضي أبو بكر، والقاضي أبو جعفر: ليس للعموم صيغة، ونقل المصنف عن الشيخ أبي بكر بن فورك القول بالعموم؛ وهو غلط؛ فإننا نقلنا عن الشيخ أبي بكر إنكاره، ونقلنا عبارته بعينها في صدر هذا الفصل.

ونقل ابن برهان خلاف المرجحة في المسألة، ثم قال: وظن ظأنون أن الشيخ أبا الحسن الأشعري من القائلين بالإرجاء، وحاشاه؛ فليس ذلك مذهبه.

واختار ابن برهان: أن للعموم صيغة؛ وهي الصيغ المذكورة.

وقال صاحب «الإحكام»^(١): اختلف العلماء في أن معنى العموم هل له صيغة موضوعة له خاصة تدل عليه أم لا؟ فذهب المرجحة: إلى أنه ليس في لغة العرب صيغة له.

وذهب الشافعي والمعتزلة، وكثير من الفقهاء، إلى أن ما سبق ذكره من الصيغ حقيقة في العموم، ومجاز فيما عداه^(٢).

ومنهم من خالفه في الجمع المنكر والمعرف واسم الجنس، إذا دخله الألف واللام؛ وهو مذهب أبي هاشم.

وذهب أرباب الخصوص: إلى أن هذه الصيغ حقيقة في الخصوص، مجاز فيما عداه.

(١) ينظر: الإحكام (١/١٨٦١).

(٢) وهو رأى الجمهور، وهو أن هذه الصيغ في الجملة حقيقة في العموم مجاز فيما عداه. وفي التفصيل وقع الخلاف بينهم في ثلاث مسائل: الأولى: الفرق بين المعروف والمنكر، فقال الجبائي: الجمع المنكر كالعرف في دلالة كل منهما على استغراق الأفراد، فلا فرق بين قولنا: واضربوا الرجال، واضربوا رجالاً، و«اقتلوا المشركين» و«اقتلوا مشركين». وقال قوم بالفرق بينهما، من ناحية الدلالة على الاستغراق، فالمنكر لا يدل عليه، وإنما يدل على جمع غير معين ولا مقدر، والعرف يدل عليه، فالفرق ثابت في نحو الأمثلة المتقدمة.

الثانية: اختلفوا في الجمع المعروف بالألف واللام، كالسارقين، والمشركين والفقراء، والمساكين، فقال قوم: هو للاستغراق إلا أن يقوم دليل على العهد. وقال قوم: هو لأقل الجمع، ولا يحمل على الاستغراق إلا بدليل.

الثالثة: الاسم المفرد إذا دخل عليه الألف واللام، كقولهم: والدينار خير من الدرهم، فمنهم من قال: هو لتعريف الواحد فقط، وذلك في تعريف المعهود. وقال قوم: هو للاستغراق. وقال قوم: يصلح للواحد، والجنس، ولبعض الجنس.

ونقل عن الأشعرى قولان:

أحدهما: الاشتراك بين العموم والخصوص^(١). والآخر: الوقف.

ورافقه على الوقف: القاضى أبو بكر، وعلى كل واحد من القولين جماعة من الأصوليين. ومن الواقعية: من فصل بين الأخبار والوعد والوعيد، والأمر والنهى؛ فقال بالوقف فى الأخبار والوعد والوعيد، دون الأمر والنهى. والمختار: إنما هو صحة الاحتجاج به فى الخصوص؛ لكونه مراداً من لفظ أريد به العموم أو الخصوص، والوقف فيما وراء ذلك.

وقال ابن الحاجب: ذهب الشافعى والمحققون: إلى أن للعموم صيغة موضوعة له.

وقال قوم: لا صيغة [١٨٤/ب] له.

وقال أرباب الخصوص: وضعت له مجازاً، وهى حقيقة فى الخصوص^(٢).

(١) حجة القائلين بالاشتراك: قالوا: هذه الصيغ تارة للعموم، وتارة للخصوص، والأصل فى الإطلاق أن يكون على سبيل الحقيقة، وحقيقة الخصوص تغاير حقيقة العموم، فكان المتحد، الدال عليهما حقيقة مشتركاً، كلفظ العين والقرء ونحوهما، وأيضاً فإن هذه الصيغ يحسن عند إطلاقها الاستفهام من مطلقها، أنك أردت البعض أو الكل، وحسن الاستفهام عن كل واحد منهما دليل الاشتراك؛ لأنه لو كان حقيقة فى أحد الأمرين دون الآخر، لما حسن الاستفهام عن جهة الحقيقة. مناقشة: قالوا لهم فى الوجه الأول: قولكم: الأصل فى الإطلاق الحقيقة، إما أن يكون على صفة الاشتراك، أو على غير صفة الاشتراك، فإن كان الأول متعناه، وإن كان الثانى سلمناه، وذلك لأنه إذا كان مشتركاً، افتقر فى فهم كل واحد من مدلولاته إلى قرينة تعينه، ضرورة تساوى نسبة اللفظ فيه إلى الكل، والقرينة قد تظهر، وقد تخفى، وذلك يفضى إلى الإحلال بمقصود الوضع، وهو التفاهم، وهذا بخلاف ما إذا كان اللفظ حقيقة فى مدلول واحد، فإنه يحمل عليه عند إطلاقه من غير افتقار إلى قرينة، وإذ قد ثبت بالدليل أنها حقيقة فى العموم، فتكون مجازاً فى الخصوص، والمجاز أولى من الاشتراك، وقالوا لهم فى الثانى: حسن الاستفهام لا يدل على كون اللفظ مشتركاً فإنه يحسن الاستفهام مع كون اللفظ متحد المدلول، كما لو قال القائل: «خاصمت السلطان» فيقال: «وأخاصمته؟» ومع كون اللفظ حقيقة فى شىء، ومجازاً فى غيره، كما فى قول القائل: «صدمت جبلاً» و «رأيت بحراً» و «لقيت حماراً»، فإنه يحسن استفهامه هل أردت بذلك المدلولات الحقيقية أو المجازية، من الرجل العظيم، والكريم، والبليد، وذلك لفائدة، هى زيادة الأمن من المجازية فى الكلام، أو زيادة غلبة الظن، وتأكيد بما هو الظاهر من اللفظ، أو للمبالغة فى دفع المعارض، وبهذا لا ينهض الدليل حجة. ينظر نص كلام شيخنا محمد حسن فى العام.

(٢) استدل القائلون بالخصوص بأدلة: الدليل الأول: قالوا الخصوص متيقن، لأنه الصيغة إن كانت =

=موضوعه فمراد، وإن كانت للعموم فداخل في المراد منها، وعلى التقديرين يلزم ثبوته، بخلاف العموم فإنه مشكوك فيه، إذ ربما كانت الصيغة للخصوص، فيكون العموم غير مراد، وغير داخل فيها فلا يثبت، وإذا كان الأمر على ما وصفنا، فجعل الصيغة حقيقة فى الخصوص المتيقن أولى من جعلها حقيقة فى العموم المشكوك فيه. مناقشة الدليل: أولا: ذهب الإمام الغزالي وسيف الدين الأمدى: إلى أن كون هذا القدر متيقنا لا يدل على كونه مجازا فى الزيادة - إذ من المعلوم أن الخلاف فى أنه لو أريد به الزيادة لكان حقيقة أو مجازا ؛ ألا ترى أن الثلاثة متيقنة من لفظ العشرة، ولا يوجب كونه مجازا فيما عداه، وكون ارتفاع الحرج معلوما من صيغة الأمر، لا يوجب كونه مجازا فى الوجوب والندب، وكون الفعلة الواحدة متيقنة فى الأمر، لا يوجب كونه مجازا فى التكرار، إلى غير ذلك. ثم قال الغزالي بعد ما تقدم: على أن هذا متناقض؛ لأن قولهم: إن الثلاثة هو المفهوم فقط، يناقض قولهم: الباقي مشكوك فيه؛ لأنه إن كان هو المفهوم فقط، فالباقي غير داخل قطعا، وإن كانوا شاكين فى الباقي، فقد شكوا فى نفس المسألة، فإن الخلاف فى الباقي، وخطئوا فى قولهم: إن الثلاثة مفهومه فقط.

ثانيا: فى هذا الدليل إثبات اللغة بالترجيح، وهو أمر عقلى، واللغة لا تثبت بالعقل، بل بالنقل كما هو معروف مقرر، وعلى تسليم أن اللغة تثبت بالترجيح فأرجحية العموم ظاهرة للاحتياط، فمثلا إذا قيل: «أكرم العالم ولا تكرم الجاهل» لا يخرج من العهدة بيقين، إلا إذا أكرم كل عالم، وكف عن إكرام كل جاهل. وأجيب على هذا التسليم بأمرين، على كل منهما رد:

الأول: أن العموم أحوط فى الإيجاب والتحريم، لا فى الإباحة، فإذا قيل: «أبحت لك عن الطعام» فالأحوط للاقتصار على طعام واحد؛ لئلا يقع فى المخطور، وحيث كان الاحتياط مما يختلف بالإيجاب والإباحة فلا يصلح حجة للفرقيين. وردّ هذا القول بأن مقصود الجيب نقض الدليل، بأن المتيقن لا يفيدهم، فإنه معارض بالأحوطية، ولو فى بعض الموارد...

الأمر الثانى: أن هذا الجواب يودى إلى إثبات اللغة بالترجيح، وهو عقلى، واللغة لا تثبت بالعقل، بل بالنقل، فما فرغ منه وقعت فيه. ورد بأن الغرض من الجواب هدم دليل الخصم، ولو بما تمسك به من الباطل، أما مدعاه فقد أقام عليه الدليل، وأحسن الأجوبة عن هذا الدليل أن يقال: إن الحمل على المتيقن واجب عند عدم قيام الأدلة الناهضة على العموم، أما عند قيامها فإن هذا الحمل لا يتأتى. الدليل الثانى: قالوا: العموم لا يستفاد إلا من مركب، حتى الحلى باللام، فإنه مركب منها ومن مدخولها، والمركبات ليست موضوعا، اكتفاء بوضع المفردات، ومن المعلوم أنه لم توضع المفردات للعموم فتعين لذلك أنها موضوعة للخصوص. توضيح ذلك: أن لفظ الإنسان فى قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لِفَى خَسْرَةٍ﴾ وآل فيه موضوعة للتعريف، ولفظ إنسان موضوع لفرد شائع، وليس واحد منهما موضوعا للعموم، والعموم حصل بالتركيب، والمركب منهما غير موضوع، فليس ثمة لفظ وضع للعموم، الجواب: رد الدليل فى «المسلم» و«التحرير» بأنه على تسليم مقدماته لا يثبت المدعى؛ حيث إنه يفيد أن العموم متوقف على التركيب، لأن الدال عليه هو المركب، وهذا مما لا خلاف فيه، فالدال على العموم هو المفرد بشرط التركيب، ولا يرد أن=

«المفرد موضوع للخصوص، فكيف يفيد العموم؟ لأنه لا يعد أن يكون المفرد وضع للخصوص حال تنكيره، وللعموم حال تعريفه، بأن يقول الواضع: وضعت النكرة للفرد المنتشر، فإذا عرفت فقد وضعتها لكل فرد دفعة، بل هذا هو الظاهر لتبادر العموم منها حال التعريف، وهو أمانة الوضع، ومن هنا اشتبه على بعضهم أنها من المشترك اللفظي، لتعدد الوضع، لكن إذا نظرنا إلى أن الموضوع يختلف بالاعتبار، حكمنا بعدم الاشتراك؛ وذلك لأن المشترك ما تعدد وضعه مع اتحاد الموضوع ذاتا واعتبارا، مثل القراء والعين وغيرهما. الدليل الثالث: قالوا: أكثر استعمال هذه الصيغ فى الخصوص دون العموم، حتى اشتهر «ما من عام إلا وقد خص منه البعض»، حتى هذا فإنه مخصوص بنحو قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ وإذا كان الأمر كذلك، كان العموم مغلوبا والخصوص غالبا؛ وجعل المغلوب هو المجاز أولى ومنه يقال: جمع السلطان التجار والصناع وكل صاحب حرفة، «وأنفقت دراهمى»، «وصرمت نخيلى»، ونحو ذلك، ولا يكون كاذبا إذا كان الحاصل من كل هذا هو الأكثر والغالب. الجواب: ما ذكر فى الدليل لا دلالة فيه على كون هذه الصيغ حقيقة فى الخصوص، وبجازا فى العموم، يدلنا على ذلك أن استعمال لفظ «الفاطر» والعدرة غالب فى الخارج المستقذر من الإنسان، مع أنه مجاز فيه، وحقيقة فى الموضوع المظمئن من الأرض وفناء الدار، وأيضا فإن احتياج خروج البعض عنها إلى الدليل المخصص ظاهر فى أنه للعموم دون الخصوص، إذ الحقائق لا تحتاج إلى دليل. وأظهرية كونها للأغلب إنما يكون دليلا على كونها حقيقة فيه، إذا لم تكن محتاجة إلى الدليل على كونها لذلك الأغلب، لكنها محتاجة إليه فلا تكون حقيقة فيه، على أن الأقل قد يلزم للدليل الموجب له، وههنا دل الدليل على العموم. الدليل الرابع: قالوا: إذا قال السيد لعبده: «أكرم الرجال»؛ ومن دخل دارى فأعطه درهما، «ومتى جاءك فقير فتصدق عليه»، و «متى جاء زيد فأكرمه»، «وأيمن كان وحيث حل»، فإنه لا يحسن الاستفسار عن إرادة البعض، ويحسن عما وراء ذلك، فكان جعل هذه الصيغ حقيقة فيما لا يحسن الاستفسار عنه أولى، مما يحسن فيه الاستفسار. الجواب: قالوا: حسن الاستفهام عن إرادة العموم لا يخرج الصيغة عن كونها حقيقة فى العموم، يدلنا على ذلك أنه لو قال القائل: «دخل الملك البلد»، و «لقيت بجرا»، و «ناطحت جبالا» و «رأيت حمارا»، فإنه يحسن استفهامه هل أردت بالملك نفسه أو عساكره؟ وهل أردت بالبحر البحر الحقيقى أو رجلا كريما؟ وعدم حسن الاستفهام عن البعض لثيقته، لا يوجب كون الصيغة حقيقة فيه دون الزيادة، بدليل الثلاثة من العشرة، على أنا نقول لهم: ماذا تقولون لو أن العبد ترك إعطاء البعض الداخل؟ أليس يستحق اللوم والتأديب فى نظركم؟ ولو أنه أعطى كل داخل، ألسن تقولون: ليس للسيد أن يعترض عليه؟ وما هذا وذاك إلا دليل أنها للعموم. الدليل الخامس: قالوا: لو كان قول القائل: «رأيت الرجال» للعموم لكان كاذبا، بتقدير إرادة الخصوص، كما لو قال: رأيت عشرين، ولم ير إلا عشرة، بخلاف ما إذا كانت للخصوص، وأريد به العموم. الجواب: منع استلزام كون اللفظ حقيقة فى العموم الكذب على تقدير إرادة البعض؛ لأن محل ذلك ما إذا لم يكن لفظه صالحا لإرادة البعض تجوزا، ولهذا لو قال: «رأيت أسدا أو حمارا أو بجرا»، وكان قد رأى إنسانا شجاعا=

=أو بليداً أو كريماً، لم يكن كاذباً، وإن كان لفظه حقيقة فى غيره، وهذا بخلاف ما إذا قال «رأيت عشرين رجلاً»، ولم يكن رأى إلا عشرة؛ لأن لفظ العشرين مما لا يصح استعماله فى العشرة تجوزاً. الدليل السادس: قالوا: لو كانت تلك الصيغ موضوعة للعموم، لما أفاد تأكيدها فائدة زائدة على ما أفادته الصيغة، وكان تأكيدها عبثاً، وكان الاستثناء منها نقضاً، وكلاهما باطل، فبطل ما أدى إليه، وهو الوضع للعموم، وثبت أنها موضوعة للخصوص. الجواب: منع بطلان اللازم؛ لأن التأكيد يفيد فائدة جديدة، هى إبعاد الكلام عن إرادة الجازم من المتكلم، وإرادة الخصوص، كيف وأن يلزم على ما ذكره عدم صحة تأكيد الخاص بقوله: «جاء زيد عينه نفسه»، وتأكيد عقود الأعداد، كقوله تعالى: ﴿تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ﴾، وما هو الجواب ههنا عن التأكيد يكون جواباً فى العموم. أما قولهم: وكان الاستثناء منها نقضاً، يلزم عليه الاستثناء من الأعداد المقيدة كقوله: «له على عشرة إلا خمسة»، فإنه صحيح بالاتفاق، مع أن لفظ العشرة صريح فيها، وقد ورد الاستثناء من العدد فى القرآن: ﴿قَلْبَتْ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا﴾، وجوابه فى الأعداد هو الجواب هنا. تلك هى أدلة القوم، أو شبههم إن أردنا التعبير عنها تعبيراً يتفق وما فيها من وهن وضعف، وأنها لا تعتمد على نظر سليم، ومقدمات مقبولة، بل هى فى الحق شبه أرادوا من ورائها الانتصار لمذهبهم، مهما كان، أو التعمية على مخالفينهم، ولقد تعرض لهم ابن حزم فى أحكامه بما هو معروف عنه من الشدة فى النقد، والمبالغة فى التجريح، فذكر طائفة كبيرة من شبههم لم تكن بحاجة إلى التعرض لها، لولا أن وجدنا فيها: ما قد يودى إغفاله إلى التشويش على من رآه. فمن هذه شبهة: أنهم تمسكوا بآيات الوعيد، مثل قوله تعالى: ﴿وَرَأَى الْفُجَّارَ لَعْنَى حَجِيمٍ﴾، ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾. قالوا وهى غير محمولة على عمومها، فثبت أنها موضوعة للخصوص. والجواب: أنه لولا النصوص الواردة بقبول التوبة، وبغفران السيئات باجتناب الكبائر، لوجب حمل آيات الوعيد على ظاهرها وعمومها، ولكن هذه الآيات أريد بها الخصوص، بدليل خطاب آخر، والقائلون بالعموم لم ينكروا تخصيصه بدليل، وإنما أنكروا حمل الصيغ على الخصوص بلا دليل يدل على ذلك. ومثل هذه شبهة وجوابها قولهم: قال تعالى: ﴿تَذَرُ كُلَّ شَيْءٍ﴾ وقال: ﴿مَا تَذَرُ مِنْ شَيْءٍ أَتَتْ عَلَيْهِ إِلَّا جَعَلْنَاهُ كَالرَّيْمِ﴾، وقال: ﴿خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾، وقال: ﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ﴾، ومعلوم أن الريح لم تدمر كل شيء فى العالم، وأن الله سبحانه وتعالى غير مخلوق، وأن القائل بعض الناس، والجامعون لهم بعض الناس لا كلهم. والجواب: أن هذا كله لا حجة لهم فيه: أما قوله تعالى: ﴿تَذَرُ كُلَّ شَيْءٍ﴾ فإنه الله تعالى - لم يقل ذلك وأمسك، بل قال: ﴿تذمر كل شيء﴾، فصح بالنص عموم هذا اللفظ؛ لأنه تعالى قال: دمرت كل شيء على العموم من الأشياء، التى أمرها الله بتدميرها. وأما قوله تعالى: ﴿مَا تَذَرُ مِنْ شَيْءٍ أَتَتْ عَلَيْهِ إِلَّا جَعَلْنَاهُ كَالرَّيْمِ﴾، فالذى فيه أنه تعالى أخبر أنها دمرت كل شيء أتت عليه، لا كل شيء لم تأت عليه، فلا حجة فيه. وأما قوله تعالى: ﴿خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾، وقوله: ﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ﴾.... الآية ليس فيها حجة، إلا حين ننكر ورود دليل يخرج بعض الألفاظ عن-

موضوعها فى اللغة، لكننا نجيز ذلك، وقد قام البرهان الضرورى على أن المراد بخلقه تعالى كل شيء ما دونه عز وجل على العموم، وهذا مفهوم من نص الآية؛ لأنه لما كان تعالى هو الذى خلق كل شيء، ومن الخيال أن يحدث أحد نفسه لضرورة البراهين التى قامت على ذلك، صبح أن اللفظ لم يأت قط لعموم الله تعالى فيما ذكر أنه خلقه، وكذلك لما كان المخبرون لهؤلاء بأن الناس قد جمعوا دم ناسا غير الناس الجامعين، وكان الناس الجامعون لهم غير الناس المخبرين لهم، وكانت الطائفتان معا غير المجموع لها، علمنا أن اللفظ لم يقصد به إلا ما قام فى العقل، وإنما ننكر دعوى إخراج الألفاظ عن مفهومها بلا دليل. ومنها: أنهم سألوا فقالوا: إن كان قولكم بالعموم والظاهر حقا، فما قولكم فيمن سمع آية قطع السرقة، وآية جلد الزناة، وآية تحريم المرضعات لنا والمرضعات معنا، ولم يسمع أحاديث التخصيص لكل ذلك، ولا آية التخصيص للإماء، أتأمرونه بقطع من سرق فلسا من ذهب؟ ويجلد الأمة والعبد مائة إذا زنيا؟ وتحرمون من أرضعت رضعة؟ وتقولون: إنه مأمور من عند الله بذلك؟ فإن أمرتموه بذلك، لزمكم القول بأنه مأمور بما لم يؤمر به، والقول بأنه مأمور بالباطل، وإن أمرتموه بالآية ينفذ شيئا من ذلك حتى يطلب الدليل، فقد تركتم القول بالعموم والظاهر. والجواب: أن الرسول - عليه السلام - قد بين المراد من كل ذلك، وكلامه - عليه السلام - وكلام ربه سواء، فى أنه كله وحى لازمة طاعته، فالآيات التى ذكرها، والأحاديث المبينة لها، مضموم كل ذلك بعضها إلى بعض، غير مفصول منه شيء عن آخر، بل كله كآية واحدة، أو كلمة واحدة، ولا يجوز لأحد أن يأخذ ببعض النص الوارد دون بعض، وهذه النصوص وإن فرقت فى التلاوة، فالتلاوة غير الحكم، ولم يفرق فى الحكم قط، بل بين النبى ﷺ ذلك، فلا فرق بين قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ مع قوله - عليه السلام -: «لا قطع فى أقل من ربع دينار»، وبين قوله تعالى: ﴿فَلْيَبْطِئْ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا﴾، وقول القائل: «لا إله إلا الله»، فلا يجوز أن يفصل شيء من ذلك فى الحكم عن بيانه، كما لا يحل لأحد أن يأخذ القائل «لا إله إلا الله» ببعض كلامه دون بعض، فيقضى عليه بقوله: «لا إله إلا الله»، والناس بالنسبة إلى هذه الآيات فريقان: فريق من لم يتفقه فى دين الله، وفريق من تفقه فى الدين، ولا ثالث لهما، فالذى لم يتفقه ليس من الذين خاطبهم الله تعالى بقوله: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾، ولا من الذين خاطبوا بالفتيا، والحكم فى تحريم المرضعات، ولا من المأمورين بجلد الزناة، وإنما أمر بذلك الفقهاء، والحكام العالمين باللغة والفقه، بلا خلاف من أحد من المسلمين فى ذلك، وقد بين الله تعالى ذلك بقوله: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾. فصح بالنص أنه ليس كل أحد مأمورا بالتفقه، وأن المأمورين بتنفيذ الأحكام والفتيا فى الدين الفقهاء، الذين قد سمعوا النصوص كلها، وعرفوا الإجماع والاختلاف، وحينئذ يلزمه تنفيذ ما سمع على عمومها وظاهره، ما لم يأت نص بنسخ أو تخصيص، فيطل ما قالوا.. هكذا أجاب ابن حزم عن ذلك السؤال الذى سألوا، وهو مع اختصارنا له - يبدو أنه أطال الكلام فى الجواب عنه، من غير حاجة، وكان =

وقال الأشعرى تارة: إنها مشتركة، وتارة: بالوقف، وقال القاضي: بالوقف له^(١) على معنى: لا نعلم أنه وضع له أم لا، أو على أنه وضع إلا أننا لا نعلم أمشرك هو أم ظاهر؟ وقال بالوقف في الأخبار لا الأمر والنهي^(٢). والمنقول عن أحمد - رضى الله

=حسبه فيه ما قاله فى آخره، من أن الناس فريقان إلخ؛ لأن السائل لم ينكر فى سؤاله جواز تخصيص القرآن بالسنة، حتى يتعرض لبيان ذلك، وإنما سأل عن موقف المصنف حين يسمع الآية، ولم يسمع تخصيصها ولعله أراد التمهيد للجواب، فقال ما قال، وإن كان الخصم لا ينزع فيه. ومنها: أنهم قالوا: قد اتفقنا على وجوب استعمال الخطاب على بعض ما اقتضاه، واختلفنا فى سائر، فلا يلزمنا إلا ما اتفقنا عليه. وهذا الشبهة فاسدة من وجهين: أما أولاً: فلأنه لما لا شك فيه أنه متى قام الدليل على شيء وجب المصير إليه، وإن اختلف الناس فيه. وأما ثانياً: فلأن هذا القول يودى إلى تناقضهم؛ لأنه كان يلزمهم على ذلك ألا يقتلوا مشركاً، إلا مشركاً اتفق على قتله، وهم لا يفعلون؛ لأن قاتل هذا إن كان مالكيًا فقد ناقض؛ لأنه يقتل المرأة ولم يتفق على قتلها، ويقتل ولد المرتد الحادث له الردة إذا بلغ ولم يسلم ولم يتفق على قتله، وإن كان شافعيًا فكذا ذلك أيضاً، ويقتل زاندا على ما ذكرنا، من خرج من اليهودية إلى النصرانية، ومن النصرانية إلى اليهودية إلا أن يسلم، وإن كان حنفيًا فهم يقتلون المسلم المختلف فى قتله إذا قتل معاهداً، فظهر من هذا أنهم أسندوا دليلهم بمذهبهم. وجملة القول: أن تلك الشبهة التى نقلناها عنهم، وهذه الأهمية التى أحابوهم بها، وغيرها وغيرها مما لم نرد أن نجعل له مكاناً بين هذه الورقات، تعطينا صورة واضحة عن مبلغ الضعف الذى يحيط بهذا رأى، وأنه مذهب لا يجامع الحق فى كثير أو قليل، خصوصاً وإن ما تمسك به العموم قوى، ناهض فى الحجة، لا يعتوره ضعف، ولا يظهر فيه لين - كما ستعلمه عن قريب. ينظر نص كلام شيخنا محمد حسن فى العام.

(١) فى «ب»: بالوقف له ما على.

(٢) حجة القائلين بالوقف مطلقاً: قالوا: العام يحمل فيما أريد به، لاختلاف أعداد الجمع، إذ لفظ العام يطلق على الثلاثة، والأربعة، والخمسة، وغير ذلك، مع أن كل واحد يخالف صاحبه، ألا ترى أنه يستقيم تأكيده بما يفسره، تقول: جاعنى القوم كلهم أجمعون، ولو كان العموم موجب مطلق هذا اللفظ لما استقام تأكيده؛ لأنه يكون عبثاً لإفادته فائدة حاصلة بدونه، ولهذا لا يصح تأكيد الخاص بمثله؛ بأن يقال: «جاعنى زيد كله أو جميعه»، وإنما يقال: «جاعنى زيد نفسه»؛ لأنه يحتمل الخازن دون البيان، فدل على أن ما هو المراد منه غير معلوم، فكان بمنزلة المجمل، فيجب الوقف. قالوا: وقد يذكر لفظ العام، ويراد به الخاص، قال تعالى: ﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ﴾، والمراد به رجل واحد، هو نعيم بن مسعود. وقال تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ﴾، و ﴿قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ﴾، فعند الإطلاق يحتمل العموم والخصوص، فكان بمنزلة المشترك، فيجب الوقف حتى يظهر المراد. وأجابوا عن هذه الحجة بأن موجب اللفظ العموم، بالدلائل الدالة على ذلك، غير أننا لم ندع الأحكام لاحتماله إرادة الخصوص، ومن أجل ذلك صلح توكيده بما يقطع الاحتمال، ليصير محكماً، وما مثله فى هذا إلا كمثل الخاص، فإن قوله: «جاعنى زيد» غير محكم، لاحتماله الخازن؛ بأن يكون المراد منه نجى رسول أو كتابه، فإذا-

عنه - القول بعموم الصيغ المذكورة.

وإذ قد أتينا على نقل أقاويل العلماء واختياراتهم، فى العموم ومسائله - فلتتكم الآن فى شرح المتن، فنقول:

قال المصنف: «المسألة الرابعة: اختلف الناس فى صيغة «كل» و «جميع»، و «متى» و «أين» و «ما» و «من» و «أى» فى المجازة والاستفهام»، ثم نقل ما نص عليه من المذاهب، وقال: «الكلام فى هذه المسألة مرتب على فصول»؛ فجعل الكلام فى هذه الألفاظ مسألة واحدة، وجعل الكلام فيها مرتبا على فصول أربعة:

الفصل الأول: فى أن «من» و «ما» و «متى» [و «أين»] فى الاستفهام - للعموم.

الفصل الثانى: فى أن «من» و «ما» فى المجازة - للعموم. وذلك لأن الدليل الواحد لم ينتظمهما.

= أكد صار محكما، وانتفى احتمال المجاز، وإطلاقه على الخاص بالدليل لا ينافى كونه حقيقة فى العموم، مجازا فيما أريد به من الخصوص. أما القائلون بالوقف فى الأخبار دون الأوامر والنواهي، فقد قالوا: انعقد الإجماع على التكليف، بأوامر عامة لجميع المكلفين، وبنواهي عامة لهم، فلو لم يكن الأمر والنهي للعموم لما كان التكليف عاما، أو كان تكليفا بما لا يطاق، وهو محال، وهذا بخلاف الإخبار فإنه ليس بتكليف، ولأن الخير يجوز وروده بالجهول، ولا بيان له أصلا كقوله تعالى: ﴿وَكَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُمْ مِنْ قَرْنٍ﴾، ﴿وَقَرُونَا بَيْنَ ذَلِكَ كَثِيرًا﴾ بخلاف الأمر فإنه وإن ورد بالجهول كقوله تعالى: ﴿وَاتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾، وقوله: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾، فإنه لا يخلو من بيان متقدم، أو متأخر، أو مقارن. والجواب: أن غاية ما يلزم على هذا الدليل الاستعمال فيهما للعموم، أما الوضع الذى هو محل النزاع فغير لازم منه، لجواز أن تكون الدلالة عليه بالقرينة، نعم يلزم مما سذكر للمعممين الوضع، لكن مطلقا، أمرا أو نهيا أو إخبارا، على أن من الأخبار العامة ما كلفنا معرفتها، كقوله تعالى: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾، ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ وكذلك عمومات الوعد والوعيد، فإننا مكلفون بمعرفتها؛ ليتحقق الانزجار عن المعاصى، والانقياد إلى الطاعات، ومع التساوى فى التكليف فلا معنى للفرق. أما قولهم: إن من الأخبار ما يرد بالجهول من غير بيان، فجوابه: أنا لا نسلم امتناع ورود الأمر بالجهول، على أن هذا الفرق وإن دل على عدم الحاجة إلى وضع اللفظ العام بإزاء الأخبار التى لم تكلف بمعرفتها، فغير مطرد فيما كلفنا معرفته، واعتقاده، كما مثلنا، وهم غير قائلين بالتفصيل بين خير وشر. هذا أهم ما قيل ويقال بصدد الاستدلال على المذاهب المتقدمة، أما بقية الأقوال فى الوقف، فهى أقوال لم يقيم عليها دليل، فضلا عن الجهل بذوئها، ومن أجل ذلك أهملت فى كثير من كتب الأصول، ومن أجل ذلك أيضا لم نرد الاشتغال بتوجيهها، والنظر فيها، خصوصا وأن فيما ذهب إليه المعمون ما يغنى عن كل هذه الآراء. ينظر نص كلام شيخنا محمد حسن فى العام.

الفصل الثالث: فى أن «كل» و«جميع» - للعموم.

الفصل الرابع: فى أن النكرة فى سياق النفى - للعموم.

الفصل الخامس: فى شبه منكرى العموم.

وهذا الترتيب فيه نظر؛ وذلك لوجهين:

الأول: أن المسألة التى جعل الكلام فيها مرتبا على فصول لم يعد من صيغ العموم فيها: النكرة فى سياق النفى؛ فلا يحسن أن تكون [من] صيغ العموم من فصول هذه المسألة.

الثانى: أن الكلام فى شبه منكرى العموم يحسن أن يذكر بعد ذكر الدليل على عموم صيغ العموم.

وهذا النظر الثانى ذكرناه، وهو راجع إلى الترتيب لا غير.

وإذا عرفت ذلك، فاعلم: أن المدعى فى الفصل الأول: كون «من» و«ما» و«متى» و«أين» فى الاستفهام - للعموم. والدليل: أن هذه الصيغ: إما أن تكون موضوعة للعموم فقط، أو موضوعة للخصوص فقط، أو موضوعة للعموم والخصوص على سبيل الاشتراك، أو لا لواحدٍ منهما^(١) [١٨٥/أ]، والثلاثة الأخيرة باطلة؛ فتعين الأول.

بيان الأول: التردد المذكور بين النفى والإثبات، فنقول: هذه الصيغة: إما أن تكون موضوعة للعموم أو لا: فإن كانت موضوعة للعموم فقط: فهو الأول، وإن لم تكن موضوعة للعموم فقط: فإما أن تكون موضوعة للخصوص فقط أو لا: فإن كانت: فهو الثانى، وإن لم تكن موضوعة للخصوص فقط: فإما أن تكون موضوعة لكل واحد منهما على سبيل الاشتراك أو لا، فإن كانت موضوعة لهما على سبيل الاشتراك: فهو الثالث؛ وإلا فهو الرابع؛ فقد ثبت الانفصال.

بيان الثانى: هو أنا نقول: لا سبيل إلى الثانى، وهو كونها موضوعة للخصوص فقط؛ فإنها لو كانت للخصوص فقط، لما حسن الجواب بذكر الكل؛ واللازم باطل:

بيان الملازمة: ظاهر؛ وذلك لأنها لو كانت موضوعة للخصوص فقط: فإذا قال القائل: من عندك؟ كان ذلك سؤالا عن الخصوص؛ نظرا إلى أن الأصل فى الاستعمال هو الحقيقة؛ فلا يكون ذكر الكل جوابا مطابقا للسؤال جزما؛ ضرورة أن لفظ الكل

يعنى أنه لا يحسن الجواب إلا بفهم السامع القائل أن عنده كل العقلاء؛ فإن الجواب يجب أن يكون مطابقا للسؤال، والجواب إنما وقع عن طائفة من العقلاء - فإنا نتكلم عن هذا التقدير - دون غيرهم؛ فقد ثبتت الملازمة.

وأما بيان بطلان اللازم: فظاهر؛ وذلك أنه لا نزاع فى حسن ذلك.

وأما أنه لا سبيل إلى الثالث: وذلك لأنها لو كانت مشتركة بين العموم والخصوص: فإما أن تكون مشتركة بين العموم وبين مرتبة من مراتب الخصوص بعينها؛ وهو باطل بالإجماع، أو تكون مشتركة بين العموم وبين جميع المراتب فى الخصوص؛ وهو باطل أيضا؛ وذلك لأنه لو كان كذلك، لما حسن الجواب إلا بعد السؤال والاستفهام عن جميع الأقسام والراتب الممكنة فى الخصوص؛ وذلك لأنه إذا قال: من عندك؟ فللمستول عنه [١٨٥/ب] أن يقول: سألتنى عن كل واحد واحد إلى آخر الأفراد؛ بحيث يفهم العموم، أو عن بعضهم؟ فإذا قال: عن بعضهم، فيقول المستول عنه: سألتنى عن أى الأبعاض؟ سألتنى عن العرب، أو عن العجم؟ فإذا قال: عن العرب، يقول: سألتنى عن ربيعة، أو مضر؟ وإنما حسن ذلك؛ لأننا نتكلم على تقدير أن تكون الصيغة مشتركة بين العموم وبين جميع المراتب الممكنة فى الخصوص؛ فلا يزال (١) يسأل عن جميع ذلك حتى يلوح له المستول عنه بخصوصه، فيجيب عنه؛ واللازم باطل؛ لوجهين:

الأول: أنا نعلم قطعاً حسن الجواب بدون تلك الاستفهامات؛ بل [تلك] (٢) الاستفهامات قبيحة مستهجنة فى جميع اللغات.

الثانى: أنه لا عام إلا وتحت عام آخر، وإذا كان كذلك، كانت التقسيمات الممكنة غير متناهية، والسؤال عنها على سبيل التفصيل محال.

هذا ما ذكره المصنف، وفيه نظر؛ لأن السائل كلما سأل فإنما يتساق الجواب والسؤال إلى قرينة هى أخص من الأولى؛ وحينئذ لا بد من الانتهاء إلى ما ليس بعام أصلاً، وينقطع السؤال والجواب.

وأما بطلان القسم الرابع: فبالإجماع؛ وذلك لأن هذه الصيغ موضوعة: إما للعموم فقط، أو للخصوص فقط، أو لهما على سبيل الاشتراك، وأما أنها ليست موضوعة لشيء منهما فباطل بالإجماع.

(١) فى وب؛ فلا بد.

(٢) سقط فى وب؛.

هذا هو شرح الدليل المذكور وتقريره، وهو قياس استثنائي مركب من منفصلة وحمليتين هي رفع ما سوى القسم المطلوب.

قال المصنف - رحمه الله تعالى - : فَإِنْ قِيلَ : «لَا نُسَلِّمُ أَنَّهَا غَيْرُ مَوْضُوعَةٍ لِلْخُصُوصِ».

قَوْلُهُ : «لَوْ كَانَ كَذَلِكَ لَمَا حَسُنَ الْجَوَابُ بِذِكْرِ الْكُلِّ».

قُلْنَا: مَتَى؟! إِذَا وَجِدْتَ مَعَ اللَّفْظِ قَرِينَةً تَجْعَلُهُ لِلْعُمُومِ، أَوْ إِذَا لَمْ تَوْجَدْ؟!

الْأَوَّلُ مَمْنُوعٌ، وَالثَّانِي مُسَلِّمٌ.

بَيَانُهُ أَنَّ مِنَ الْحَائِزِ - أَنْ تَكُونَ هَذِهِ الصِّغَةُ مَوْضُوعَةً لِلْخُصُوصِ؛ إِلَّا أَنَّهُ قَدْ يَفْتَرِئُ بِهَا مِنَ الْقَرَائِنِ مَا يُصَيِّرُ الْمَجْمُوعَ لِلْعُمُومِ؛ لِحَوَازِ أَنْ يَكُونَ حُكْمُ الْمُرْتَكِبِ مُخَالِفًا لِحُكْمِ الْمَفْرَدِ، سَلَّمْنَا ذَلِكَ؛ فَلِمَ لَا يَكُونُ مُشْتَرَكًا؟!

قَوْلُهُ : «لَوْ كَانَ كَذَلِكَ لَوَجِبَتْ الْإِسْتِفْهَامَاتُ».

قُلْنَا: لِمَ لَا يَحْوَزُ أَنْ يُقَالَ: هَذِهِ اللَّفْظَةُ لَا تَنفَكُ عَنْ قَرِينَةٍ دَالَّةٍ عَلَى الْمُرَادِ بِعَيْنِهِ؟! فَلَا جَرَمَ؛ لَا يُحْتَاجُ إِلَى تِلْكَ الْإِسْتِفْهَامَاتِ.

سَلَّمْنَا إِمَّا كَانَ خُلُوهُ عَنْ تِلْكَ الْقَرِينَةِ؛ لَكِنْ مَتَى يَقْبَحُ الْجَوَابُ بِذِكْرِ الْكُلِّ؟! إِذَا كَانَ ذِكْرُ الْكُلِّ مُفِيدًا لِمَا هُوَ الْمَطْلُوبُ بِالسُّؤَالِ؛ عَلَى كُلِّ التَّقْدِيرَاتِ، أَوْ إِذَا لَمْ يَكُنْ؟

الْأَوَّلُ مَمْنُوعٌ، وَالثَّانِي مُسَلِّمٌ.

بَيَانُهُ: أَنَّ السُّؤَالَ إِمَّا أَنْ يَكُونَ قَدْ وَقَعَ عَنِ الْكُلِّ، أَوْ عَنِ الْبَعْضِ:

فَإِنْ وَقَعَ عَنِ الْكُلِّ كَانَ ذِكْرُ الْكُلِّ هُوَ الْوَاجِبُ.

وَإِنْ وَقَعَ عَنِ الْبَعْضِ فَذِكْرُ الْكُلِّ يَأْتِي عَلَى ذَلِكَ الْبَعْضِ فَيَكُونُ ذِكْرُ الْكُلِّ مُفِيدًا لِحُصُولِ الْمَقْصُودِ عَلَى كُلِّ التَّقْدِيرَاتِ، وَذِكْرُ الْبَعْضِ لَيْسَ كَذَلِكَ فَكَانَ ذِكْرُ الْكُلِّ أَوْلَى.

سَلَّمْنَا أَنَّ الْإِشْتِرَاكَ يُوجِبُ تِلْكَ الْإِسْتِفْهَامَاتِ؛ لَكِنْ لَا نُسَلِّمُ أَنَّهَا لَا تَحْسُنُ؛ أَلَا تَرَى أَنَّهُ إِذَا قِيلَ لَهُ: مَنْ عِنْدَكَ؟ حَسَنٌ مِنْهُ أَنْ يَقُولَ: أَعَنِ الرَّجَالَ تَسْأَلُنِي، أَمْ عَنِ النِّسَاءِ؟ أَعَنِ الْأَحْرَارَ، أَمْ عَنِ الْعَبِيدِ؟

غَايَةُ مَا فِي الْبَابِ أَنْ يُقَالَ:

الاستفهام عَنْ كُلِّ الْأَقْسَامِ الْمُمَكِّنَةِ غَيْرُ جَائِزٍ؛ لَكِنَّا نَقُولُ: لَيْسَ الْإِسْتِدْلَالُ بِقُبْحِ بَعْضِ تِلْكَ الْإِسْتِفْهَامَاتِ عَلَى عَدَمِ الْإِشْتِرَاكِ أَوَّلَى مِنَ الْإِسْتِدْلَالِ بِحُسْنِ بَعْضِهَا عَلَى الْإِشْتِرَاكِ، وَعَلَيْكُمْ التَّرْجِيحُ.

سَلَّمْنَا أَنَّ مَا ذَكَرْتُمْ يَدُلُّ عَلَى قَوْلِكُمْ؛ لَكِنَّهُ مُعَارِضٌ بِأَنَّ هَذِهِ الصِّيغَةَ لَوْ كَانَتْ لِلْعُمُومِ فَقَطْ لَمَّا حَسَنَ الْجَوَابُ إِلَّا بِقَوْلِهِ: «لَا» أَوْ «نَعَمْ» لِأَنَّ قَوْلَهُ: «مَنْ عِنْدَكَ؟» تَقْدِيرُهُ: أَكُلُّ النَّاسِ عِنْدَكَ؟ وَمَعْلُومٌ أَنَّ ذَلِكَ لَا يُجَابُ إِلَّا بِ«لَا» أَوْ بِ«نَعَمْ» فَكَذَلِكَ هَهُنَا.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن المصنف أورد على الدليل المذكور أسئلة [يجب] ^(١) تحقيقها على الوضع الذى أذكره؛ فإنه اللائق بقوانين علم النظر، فنقول:

لا نسلم: أن هذه الصيغة لو كانت للخصوص فقط، لما حسن الجواب [١٨٦/أ] بذكر الكل؛ وسند المنع؛ أنه يجوز أن يقتزن باللفظ الموضوع للخصوص فقط ما يدل على أن المستعمل له إنما يستعمله فى العموم، وهذا [كثير النظائر] ^(٢) فى المجازات، وإذا كان كذلك: فيحسن الجواب بذكر الكل، لا بناء على وضع اللفظ للعموم؛ بل بناء على منع القرينة من مجرد اللفظ عن القرينة؛ ولكن لم لا يحسن ^(٣) الجواب بذكر الكل؛ وقد يحسن لا بناء على الوضع، بل لأنه يحصل المقصود على كل حال؛ وذلك لأن مراده: إن كان هو العموم: فقد أجاب بما يطابقه، وإن كان المراد هو الخصوص؛ فلاندراج البعض تحت الكل وتضمنه له؛ وصار ذلك كما جاء فى الكتاب العزيز: ﴿هِيَ عَصَايَ أَتَوَكَّأَ عَلَيْهَا وَأَهشُّ بِهَا عَلَى غَنَمِي وَلِيَ فِيهَا مَآرِبُ أُخْرَى﴾ [طه: ٦٨]، والسؤال كان عما بيد موسى، عليه السلام. وهذا السؤال يحسن إيراده ههنا والمصنف قد أخر إيراده عن هذا الوضع.

سلمنا ذلك؛ ولكن لا يجوز أن تكون هذه الصيغة مشتركة بين العموم والخصوص؟! قوله: «يلزم حسن تلك الاستفهامات»:

قلنا: لا نسلم؛ وإنما يكون كذلك أن لو انفك اللفظ عن قرينة حالية أو مقالية مشعرة بالمراد، ونحن لا نسلم انفكاكه عنها فى صورة.

سلمنا أن الاشتراك يوجب حسن تلك الاستفهامات؛ ولكن لا نسلم أنه لا تحسن

(١) سقط فى «ب».

(٢) فى «ب»: كما ينطلق.

(٣) فى «ب»: ولكن لما لم يحسن.

تلك الاستفهامات؛ ألا ترى أنه يحسن أن يقال: أتسألني عن الرجال أو النساء؟ إذا قال: من عندك؟ وقبح بعض تلك الاستفهامات: إن أو جب عدم الاشتراك في صورة القبح - فحسن بعض الاستفهامات يدل على الاشتراك بينه وبين صور الحسن.

قال المصنف - رحمه الله -: «[سَلَّمْنَا] ما ذكرتم من الدليل الدال على أن هذه الصيغة للعموم؛ ولكن معنا ما يدل على أنها ليست للعموم. وبيانه: أن قول القائل: من عندك؟ لو كان للعموم لكان جوابه بـ«لا» أو^(١) «نعم» واللازم باطل.

بيان [١٨٦/ب] الملازمة هو: أن كلمة «من» لو كانت للعموم، لكانت [مرادفة للفظ «كل»؛ ضرورة أن لفظه «كُلٌّ» للعموم عندكم، وإذا كانت مرادفة لها، كان قوله: من عندك؟ يرادفه: أكل الناس عندك؟ ولو قال: أكل الناس؟ كان جوابه بـ«لا» أو «نعم»؛ فيلزم أن يكون جوابه بـ«لا» أو «نعم»؛ واللازم باطل بالاتفاق؛ فالملزوم كذلك.

قال المصنف - رحمه الله تعالى -: وَالْجَوَابُ قَوْلُهُ: «الصِّغَةُ - وَإِنْ كَانَتْ حَقِيقَةً فِي الْخُصُوصِ؛ لَكِنْ لَمْ لَا يَجُوزُ أَنْ يَقْتَرِنَ بِهَا مَا يُصَيِّرُ الْمَجْمُوعَ لِلْعُمُومِ؟». قُلْنَا: لِثَلَاثَةِ أَوْجُهٍ:

الأوَّلُ: أَنَّ هَذَا يَقْتَضِي أَنَّهُ لَوْ لَمْ تَوْجَدْ تِلْكَ الْقَرِينَةَ؛ أَلَا يَحْسُنَ الْجَوَابُ بِذِكْرِ الْكُلِّ. وَنَحْنُ نَعْلَمُ بِالضَّرُورَةِ مِنْ عَادَةِ أَهْلِ اللُّغَةِ حُسْنَ ذَلِكَ، سَوَاءً وَجِدَتْ قَرِينَةُ أُخْرَى، أَوْ لَمْ تَوْجَدْ.

الثَّانِي: أَنَّ هَذِهِ الْقَرِينَةَ لِأَبَدٍ وَأَنْ تَكُونَ مَعْلُومَةً لِلْسَّامِعِ وَالْمُجِيبِ مَعًا؛ لِأَنَّهُ يَسْتَحِيلُ أَنْ تَكُونَ تِلْكَ الْقَرِينَةُ طَرِيقًا إِلَى الْعِلْمِ بِكَوْنِ هَذِهِ الصِّغَةِ لِلْعُمُومِ، مَعَ أَنَّا لَا نَعْرِفُ تِلْكَ الْقَرِينَةَ.

ثُمَّ تِلْكَ الْقَرِينَةُ إِمَّا أَنْ تَكُونَ لَفْظًا، أَوْ غَيْرَهُ:

وَالأَوَّلُ بَاطِلٌ؛ لِأَنَّهُ إِذَا قِيلَ لَنَا: مَنْ عِنْدَكَ؟ حَسَنَ مِنَّا أَنْ نُجِيبَ بِذِكْرِ كُلِّ مَنْ عِنْدَنَا، وَإِنْ لَمْ نَسْمَعْ مِنَ السَّائِلِ لَفْظَةً أُخْرَى.

(١) في «ب»: ولم يبين جوابه قلنا.

(٢) سقط في «ب».

وَالثَّانِي: بَاطِلٌ أَيْضًا؛ لِأَنَّا لَا نَعْقِلُ قِسْمًا آخَرَ وَرَاءَ اللَّفْظِ يَدُلُّ عَلَى مَقْصُودِ الْمُتَكَلِّمِ إِلَّا بِالْإِشَارَةِ، وَمَا يَجْرِي مَجْرَاهَا مِنْ تَحْرِيكِ الْعَيْنِ وَالرَّأْسِ، وَغَيْرِهِمَا.

وَكُلُّ ذَلِكَ مِمَّا لَا يَطْلُعُ الْأَعْمَى عَلَيْهِ، مَعَ أَنَّهُ يَحْسُنُ مِنْهُ أَنْ يُجِيبَ بِذِكْرِ الْكُلِّ.

الثَّالِثُ: أَنَّ مَنْ كَتَبَ إِلَى غَيْرِهِ؛ فَقَالَ: مَنْ عِنْدَكَ؟ حَسَنٌ مِنْهُ الْجَوَابُ بِذِكْرِ الْكُلِّ، مَعَ أَنَّهُ لَمْ يُوجَدْ فِي الْكِتَابَةِ شَيْءٌ مِنَ الْقَرَائِنِ.

وَبِهَذِهِ الْوُجُوهُ خَرَجَ الْجَوَابُ أَيْضًا عَنْ قَوْلِهِ: إِنَّمَا لَمْ يَحْسُنِ الْإِسْتِفْهَامُ عَنْ جَمِيعِ الْأَقْسَامِ؛ لِأَنَّ اللَّفْظَ لَا يَنْفَكُ عَنِ الْقَرِينَةِ الدَّالَّةِ.

وَأَيْضًا: فَقَدْ انْعَقَدَ الْإِجْمَاعُ عَلَى أَنَّ اللَّفْظَ الْمُشْتَرَكَ يَجُوزُ خُلُوهَ عَنْ جَمِيعِ الْقَرَائِنِ الْمُعَيَّنَةِ. قَوْلُهُ: «إِنَّمَا حَسَنَ الْجَوَابُ بِذِكْرِ الْكُلِّ؛ لِأَنَّ الْمَقْصُودَ حَاصِلٌ مِنَ الْكُلِّ عَلَى كُلِّ التَّقْدِيرَاتِ».

قُلْنَا: يَلْزَمُ مِنْهُ لَوْ قَالَ: مَنْ عِنْدَكَ مِنَ الرِّجَالِ؟ أَنْ يَحْسُنَ مِنْهُ ذِكْرُ النِّسَاءِ مَعَ الرِّجَالِ؛ لِأَنَّ تَحْصِيصَ الرِّجَالِ بِالسُّؤَالِ عَنْهُمْ لَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ لَا حَاجَةَ بِهِ إِلَى السُّؤَالِ عَنِ النِّسَاءِ فَلَمَّا لَمْ يَحْسُنْ فِي هَذَا؛ فَكَذَا فِيمَا ذَكَرْتُمُوهُ.

وَأَيْضًا: فَكَمَا أَنَّهُ يُحْتَمَلُ أَنْ يَكُونَ غَرَضُهُ مِنَ السُّؤَالِ ذِكْرُ الْكُلِّ؛ أَمْكَنَ أَنْ يَكُونَ غَرَضُهُ السُّؤَالُ عَنِ الْبَعْضِ مَعَ السُّكُوتِ عَنِ الْبَاقِينَ.

قَوْلُهُ: «قَدْ يَحْسُنُ الْإِسْتِفْهَامُ عَنْ بَعْضِ الْأَقْسَامِ؛ فَلَيْسَ الْإِسْتِدْلَالُ بِقُبْحِ الْبَعْضِ عَلَى نَفْيِ الْإِشْتِرَاكِ أَوَّلَى مِنَ الْإِسْتِدْلَالِ بِحُسْنِ الْبَعْضِ عَلَى ثُبُوتِ الْإِشْتِرَاكِ».

قُلْنَا: قَدْ ذَكَرْنَا أَنَّهُ لَيْسَ فِي الْأَمَةِ أَحَدٌ يَقُولُ بِأَنَّ هَذِهِ الصِّغَةَ مَخْصُوصَةٌ بِبَعْضِ مَرَاتِبِ الْخُصُوصِ دُونَ الْبَعْضِ؛ فَلَوْ كَانَتْ حَقِيقَةً فِي الْخُصُوصِ لَكَانَتْ حَقِيقَةً فِي كُلِّ مَرَاتِبِ الْخُصُوصِ، وَلَوْ كَانَ كَذَلِكَ لَوَجَبَ الْإِسْتِفْهَامُ عَنْ كُلِّ تِلْكَ الْمَرَاتِبِ؛ فَلَمَّا لَمْ يَكُنْ كَذَلِكَ عَلِمْنَا فَسَادَ الْقَوْلِ بِالْإِشْتِرَاكِ.

فَأَمَّا حُسْنُ بَعْضِ الْإِسْتِفْهَامَاتِ فَلَا يَدُلُّ عَلَى وَقُوعِ الْإِشْتِرَاكِ؛ لِمَا سَنَذَكُرُ إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى أَنَّ لِلْإِسْتِفْهَامِ قَوَائِدَ أُخَرَ سِوَى الْإِشْتِرَاكِ.

قَوْلُهُ: «لَوْ كَانَتْ هَذِهِ الصِّغَةُ لِلْعُمُومِ لَمَّا حَسَنَ الْجَوَابُ إِلَّا بِـ «لَا» أَوْ «بِـ» [نَعَمْ].

الكشاف عن المحصول
 قُلْنَا: لَا نَسْلَمُ؛ وَذَلِكَ لِأَنَّ السُّؤَالَ هَهُنَا مَا وَقَعَ عَنِ «التَّصْدِيقِ» حَتَّى يَكُونَ جَوَابُهُ
 بِـ«لَا» أَوْ بِـ«نَعَمْ» بَلَى إِنَّمَا وَقَعَ «عَنِ التَّصَوُّرِ» فَقَوْلُهُ «مَنْ عِنْدَكَ؟» مَعْنَاهُ: «اذْكُرْ لِي جَمِيعَ
 مَنْ عِنْدَكَ مِنَ الْأَشْخَاصِ، وَلَا تَبْقِ أَحَدًا إِلَّا وَتَذْكُرُهُ لِي، وَمَعْلُومٌ أَنَّهُ لَا يَحْسُنُ الْجَوَابُ
 عَنْ هَذَا السُّؤَالَ بِـ«لَا» أَوْ «نَعَمْ». وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن الجواب عن هذه الأسئلة واضح لا يحتاج إلى
 بسط القول فيه، غير أننا نؤثر الجريان في الشرح، فنقول: أما قوله: «لم لا يجوز ألا
 ينفك اللفظ عن قرينة مفيدة للعموم؟»:

قلنا: لثلاثة^(١) أوجه:

الأول: هو أنه لو صح ما ذكرتم، يلزم ألا يحسن الجواب بذكر ما يفهم العموم، إلا
 عند وجود تلك القرينة المفيدة للعموم جزماً؛ واللازم باطل بالاتفاق من أرباب اللسان،
 ولأننا نعلم بالضرورة من صناعة العربية^(٢): أن ذلك حسن، وإن لم يكن هناك قرينة
 مفيدة للعموم أصلاً.

الوجه الثاني: أن القرينة المفيدة للعموم لا بد وأن تكون إفادتها للعموم معلومة
 للسامع والمتكلم جميعاً؛ ضرورة أن استعمال ما يفيد العموم لغرض فهم السامع العموم -
 بدون ما ذكرنا - محال.

ثم نقول: تلك القرينة الموصوفة: إما أن تكون من قبيل الألفاظ، أو من قبيل الأفعال
 والإشارات والرموز المفهمة؛ ضرورة أن لا قرينة مفهمة للمقصود من اللفظ سوى
 هاتين، والأول: باطل؛ لأننا نفرض الكلام فيما إذا لم يكن هناك من الألفاظ سوى قول
 القائل: من عندك؟.

والثاني: باطل؛ لأننا نفرض الكلام في [فهم]^(٣) الأعمى السامع قوله: من عندك؟
 وليس للأعمى اطلاع على شيء من تلك القرائن بالفرض؛ فبطل هذا القسم أيضاً.

الوجه الثالث: [١٨٧/أ] أنا نفرض الكلام في كتابك: من عندك؟ إلى الغير مع عدم
 القرائن جملة كافّة؛ فبطل لزوم القرينة للألفاظ، وبه خرج الجواب عن قوله: إنما لم
 يحسن الاستفهام عن تلك الأقسام الممكنة؛ لوجود قرينة معينة للمقصود، وأيضاً:
 الإجماع منعقد على جواز خلو اللفظ المشترك عن جميع القرائن المعينة.

(١) في «ب»: فيلزم

(٢) في «ب»: نعلم بالضرورة بعد مراد له صناعة العربية.

(٣) سقط في «ب».

أما قوله: «إنما حسن الجواب بذكر الكل؛ لكونه محصلاً للمقصود على التقديرين جميعاً»:

قلنا: لا نسلم ذلك. وسند المنع: أنه^(١) إذا قال: «من عندك من الرجال؟» - يحسن الجواب بقوله: عندى العلماء والنساء والصبيان.

ولو كان الموجب لحسنه^(٢) ما ذكرتم، يلزم حسن ما ذكرنا؛ واللازم باطل.

أما قوله: «يحسن بعض الاستفهامات؛ وذلك دليل الاشتراكين: الاشتراك بين العموم، وبين تلك المراتب... إلى آخره»:

قلنا: قد بينا أنه ليس فى الأئمة من يقول بأن هذه الصيغة مشتركة بين العموم وبين مرتبة^(٣) معينة من مراتب الخصوص دون غيرها، ولو كانت حقيقة فى الخصوص، لكانت حقيقة فى جميع مراتب الخصوص؛ وحينئذ: يجب حسن تلك الاستفهامات على ما بينا؛ واللازم باطل.

أما قوله: «حسن الاستفهام عن بعض المراتب دليل الاشتراك بين العموم وبين تلك المراتب»:

قلنا: لا نسلم أن حسن الاستفهام يدل على الاشتراك، وإنما يلزم ذلك أن لو لم يكن لحسن الاستفهام سبب سوى الاشتراك، ونحن نبين أسباباً آخر بعد ذلك - إن شاء الله تعالى - كطلب التأكيذ؛ ليحصل الوثوق، ودفع احتمال المجاز، أو التخصيص.

واعلم: أن لنا أن نجيب عن هذا السؤال بطريق آخر، فنقول: نحن ندعى أن هذه الصيغة لو كانت مشتركة بين العموم والخصوص، يلزم حسن تلك الاستفهامات، واللازم باطل، فإذا قال الخصم: «ثبت حسن بعض تلك الاستفهامات؛ وذلك يدل على الاشتراك؛ بعين ما ذكرتم»:

قلنا: ليس هذا عين [١٨٧/ب] ما ذكرنا؛ بل هذا استدلال بالتالى على المقدم، وهذا فاسد؛ لما بينا فى المنطق. فإن قال^(٤): «ذلك الاستفهام حسن؛ وهو دليل الاشتراك؛ وإلا لما حسن الاستفهام»:

(١) أى: إذا صح ما ذكرتم، يلزم منه أنه... إلخ.

(٢) أى: لو كان الموجب لحسن الجواب بالكل: ما ذكرتم... إلخ.

(٣) فى وب: قرينة.

(٤) سقط فى وب.

أخرى غير الاشتراك على ما سيأتي - ولا يلزم من انتفاء الاشتراك عدم حسن الاستفهام؛ لوجود غيره من الأسباب.

فإن قال: «الغير منتف بالأصل»:

قلنا^(١): هو ثابت؛ ويدل عليه: ما سنبين [من] فوائد الاستفهام، وأنها أسباب تقتضى حسن الاستفهام سوى الاشتراك، إن شاء الله تعالى.

أما قوله: «لو كانت هذه الصيغة للعموم، لما حسن الجواب إلا بـ«لا» أو «نعم»:

قلنا: لا نسلم؛ وهذا لأن «لا» و«نعم» جواب عن التصديقات؛ لأن العرب وضعتهما لذلك، وقول القائل: «من عندك» - سؤال عن التصورات؛ وبيانه - أيضا - بالوضع.

وإذا ثبت ذلك، فنقول: قول القائل: سؤال عن التصورات؛ فلا تصح «لا» و«نعم» جوابا له، وقول القائل: «أكل الناس عندك؟» سؤال عن التصديق؛ لأن السائل يعلم، أو يظن: أن عنده الناس، وهو يسأل عن الكائنين عنده: أهم الكل أو البعض؟

فإن قيل: «ما معنى عموم «من» في التصورات؟»:

قلنا: معناه أن [قول]^(٢) القائل: «من عندك؟» يريد: تعميم الاستفهام عن كل واحد واحد من أفراد من يمكن أن يكون عنده؛ بحيث لا يفوته فرد من الأفراد في الاستفهام، بل الاستفهام بطلب إفادة التصور عام شامل لجميع الأفراد؛ بحيث لا يخرج عنه فرد البتة.

فإن قيل: «لو كان «من» للعموم على ما ذكرت من التفسير؛ لما حسن الجواب بذكر زيد أو عمرو؛ وذلك لأن الجواب خاص والسؤال عام، والخاص لا يطابق العام»:

قلنا: يشترط مطابقته للسؤال بشرط وقوعه، ولا يشترط مطابقته بحسب الدلالة على العموم، والواقع من الكائنين عنده زيد، وهو المطابق لحكم الوقوع. وعلى هذا: لو كان الواقع جميع الأفراد من الكائنين عنده أو اثنين [١/١٨٨] أو ثلاثة - كان ذلك هو الجواب بحكم الوقوع، والله أعلم بالصواب.

قال بعضهم: لنا أن نمنع قوله: «لا نسلم أن الاستفهام لا يحسن»؛ ألا ترى أنه يحسن أن يقال: أتسألني عن الرجال أو النساء؟

(١) في «ب»: «فإنما»

(٢) سقط في «ب».

ومنع أيضًا: كون الأعمى لا يدرك القرينة، بل يدرك باللمس.

أما المنع الأول: فقد بينا غير مرة أنه منع للمنع؛ وهو فاسد.

وأما الثاني: فهو مندفع بالفرض.

* * *

الفصل الثاني

فِي أَنَّ صِغَةَ «مَنْ» وَ «مَا» فِي الْمَجَازَةِ لِلْعُمُومِ وَيَدُلُّ عَلَيْهِ ثَلَاثَةُ أَوْجُهٍ:

قال المصنف - رحمه الله تعالى - : «الْأَوَّلُ: أَنَّ قَوْلَهُ: «مَنْ دَخَلَ دَارِي فَأَكْرَمَهُ» لَوْ كَانَ مُشْتَرَكًا بَيْنَ الْخُصُوصِ وَالْإِسْتِغْرَاقِ لَمَا حَسُنَ مِنَ الْمُخَاطَبِ أَنْ يَجْرِيَ عَلَى مُوجِبِ الْأَمْرِ إِلَّا عِنْدَ الْإِسْتِفْهَامِ عَنْ جَمِيعِ الْأَقْسَامِ الْمُمْكِنَةِ؛ لَكُنْهُ حَسُنَ؛ فَدَلَّ عَلَى عَدَمِ الْإِسْتِثْنَاءِ، وَتَقْرِيرُهُ مَا تَقَدَّمَ فِي الْفَصْلِ الْأَوَّلِ.

الْوَجْهُ الثَّانِي: أَنَّهُ إِذَا قَالَ: «مَنْ دَخَلَ دَارِي فَأَكْرَمَهُ» حَسُنَ مِنْهُ اسْتِثْنَاءُ كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْعُقَلَاءِ، وَالْعِلْمُ بِحُسْنِ ذَلِكَ - مِنْ عَادَةِ أَهْلِ اللُّغَةِ - ضَرُورِيٌّ، وَالْإِسْتِثْنَاءُ يُخْرِجُ مِنَ الْكَلَامِ مَا لَوْلَاهُ لَوَجِبَ دُخُولُهُ فِيهِ؛ وَذَلِكَ لِأَنَّهُ لَا نِزَاعَ فِي أَنَّ الْمُسْتَشْنَى مِنَ الْجِنْسِ لَا بُدَّ وَأَنْ يَصِيحَّ دُخُولُهُ تَحْتَ الْمُسْتَشْنَى مِنْهُ؛ فِيمَا أَلَا يُعْتَبَرُ مَعَ الصَّحَّةِ الْوُجُوبُ، أَوْ يُعْتَبَرُ.

وَالْأَوَّلُ بَاطِلٌ؛ وَإِلَّا لَكَانَ لَا يَبْقَى بَيْنَ الْإِسْتِثْنَاءِ مِنَ الْجَمْعِ الْمَنْكَرُ؛ كَقَوْلِهِ: «جَاءَنِي فُقَهَاءُ إِلَّا زَيْدًا»، وَبَيْنَ الْإِسْتِثْنَاءِ مِنَ الْجَمْعِ الْمَعْرُوفِ؛ كَقَوْلِهِ: «جَاءَنِي الْفُقَهَاءُ إِلَّا زَيْدًا» فَرَّقْ لِصِحَّةِ دُخُولِ «زَيْد» فِي الْخِطَابَيْنِ؛ لَكِنَّ الْفَرْقَ مَعْلُومٌ بِالضَّرُورَةِ مِنْ عَادَةِ الْعَرَبِ. فَعَلِمْنَا: أَنَّ الْإِسْتِثْنَاءَ مِنَ الْجَمْعِ الْمَعْرُوفِ يَقْتَضِي إِخْرَاجَ مَا لَوْلَاهُ لَوَجِبَ دُخُولُهُ تَحْتَ اللَّفْظِ؛ وَهُوَ الْمَطْلُوبُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن المصنف تمسك في إثبات هذا المطلوب

بديلين:

الأول: هو الذي سبق تقريره في الفصل الأول.

والثاني: هو أنه يحسن استثناء كل فرد من [أفراد]^(١) العقلاء من قول القائل: «من دخل داري، فأكرمه»؛ وذلك معلوم بالضرورة من لغة العرب، ودعوى الضرورة في المباحث اللغوية قد شرحناها، وبيننا وجه تقريرها؛ فلا نعيده.

والاستثناء: إخراج ما لولاه، لوجب دخوله تحت اللفظ؛ وذلك لأن الاستثناء من الجنس لا بد وأن يصح دخول المستثنى تحت ما استثنى منه؛ وإلا لما بقى فرق بين الاستثناء من الجنس، وبين الاستثناء من غير الجنس.

وإذا ثبت ذلك، فنقول: إما أن نعتبر مع صحة الدخول وجوب الدخول، أو لا؛ نعتبر؛ والثاني باطل؛ فتعين الأول:

بيان بطلان الثاني هو: أن الفرق ثابت بين الاستثناء من الجمع المعروف، وبين الاستثناء من الجمع المنكر؛ كقولك: «جاءني فقهاء إلا زيदा»، وكقولك: «جاءني الفقهاء إلا زيदा»؛ وثبت الفرق معلوم بالضرورة من لسان العرب على التفسير المذكور. ويلزم من هذا: أن تكون صيغة «من» و«ما» في المجازاة - للعموم:

وبيانه: أن نقول: كل فرد فرد من العقلاء واجب الدخول تحت صيغة «من» [١٨٨/ب] في المجازاة، ولا شيء^(١) مما لم توضع له صيغة «من» واجب الدخول تحتها، ينتج من الشكل الثاني: لا شيء من هذه الأفراد مما لم توضع^(٢) له صيغة «من»؛ فتكون الصيغة موضوعة للعموم؛ وهو المدعى.

قال المصنف - رحمه الله تعالى - : فَإِنْ قِيلَ: يَنْتَقِضُ دَلِيلُكُمْ بِأُمُورٍ ثَلَاثَةٍ:

أَحَدُهَا: جُمُوعُ الْقِلَّةِ؛ كـ «الْأَفْعَالِ» وَ«الْأَفْعَالِ» وَ«الْفِعْلَةِ» وَ«الْفِعْلَةِ»، وَجَمْعُ السَّلَامَةِ فَإِنَّهُ لِلْقِلَّةِ بَصَرٌ سَبِيحٌ مَعَ أَنَّهُ يَصِحُّ اسْتِثْنَاءُ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْ أَفْرَادِ ذَلِكَ الْغِنْسِ عَنْهَا. وَثَانِيهَا: أَنَّهُ يَصِحُّ أَنْ يُقَالَ: «اصْطَحَبْتُ جَمْعًا مِنَ الْفُقَهَاءِ إِلَّا فُلَانًا»، وَمَعْلُومٌ أَنَّ ذَلِكَ الْمُسْتَثْنَى لَا يَجِبُ أَنْ يَكُونَ دَاخِلًا تَحْتَ ذَلِكَ الْمُنْكَرِ.

وَالثَّلَاثُ: أَنَّهُ يَصِحُّ أَنْ يُقَالَ: «صَلَّ إِلَّا الْيَوْمَ الْفُلَانِيَّ». وَلَوْ كَانَ الْاسْتِثْنَاءُ يَقْتَضِي إِخْرَاجَ مَا لَوْلَاهُ لَدَخَلَ - لَكَانَ الْأَمْرُ مُقْتَضِيًا لِلْفِعْلِ فِي كُلِّ الْأَزْمِنَةِ؛ فَكَانَ الْأَمْرُ يُعِيدُ الْفُورَ وَالتَّكَرَّارَ وَأَنْتُمْ لَا تَقُولُونَ بِهِمَا.

سَلَّمْنَا سَلَامَتَهُ عَنِ النِّقْضِ؛ لَكِنْ لَا نُسَلِّمُ أَنَّ قَوْلَهُ: «مَنْ دَخَلَ دَارِي أَكْرَمْتُهُ» يَحْسُنُ اسْتِثْنَاءُ كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْعُقَلَاءِ مِنْهُ فَإِنَّهُ لَا يَحْسُنُ مِنْهُ أَنْ يَسْتَثْنَى الْمَلَائِكَةَ، وَالْجِنَّ، وَاللُّصُوصَ، وَلَا يَحْسُنُ أَنْ يَقُولَ: «إِلَّا مَلِكُ الْهِنْدِ، وَمَلِكُ الصِّينِ».

(١) في «أ»: يبنى.

(٢) في «أ»: مما لم توضع.

سَلَّمْنَا حُسْنَ ذَلِكَ وَلَكِنْ لَمْ يَدُلَّ عَلَى الْعُمُومِ.

قَوْلُهُ: «الْمُسْتَنَى يَجِبُ صِحَّةُ دُخُولِهِ تَحْتَ الْمُسْتَنَى مِنْهُ؛ فَإِمَّا أَنْ يَكُونَ الْوُجُوبُ مُعْتَبَرًا مَعَ هَذِهِ الصَّحَّةِ، أَوْ لَا يَكُونَ».

قُلْنَا: لَا نُسَلِّمُ أَنَّ الْمُسْتَنَى يَجِبُ صِحَّةُ دُخُولِهِ تَحْتَ الْمُسْتَنَى مِنْهُ؛ فَإِنْ اسْتِثْنَاءُ الشَّيْءِ مِنْ غَيْرِ جَنْسِهِ جَائِزٌ.

سَلَّمْنَاهُ؛ لَكِنْ لِمَ قُلْتُ: إِنَّهُ لَا بُدَّ مِنَ الْوُجُوبِ؟

قَوْلُهُ: «لَوْ لَمْ يَكُنِ الْوُجُوبُ مُعْتَبَرًا لَمَا بَقِيَ فَرْقٌ بَيْنَ الْإِسْتِثْنَاءِ مِنَ الْجَمْعِ الْمُنْكَرِ، وَبَيْنَ الْإِسْتِثْنَاءِ مِنَ الْجَمْعِ الْمُعَرَّفِ».

قُلْنَا: نُسَلِّمُ أَنَّهُ لَا بُدَّ مِنْ فَرْقٍ؛ لَكِنْ لَا نُسَلِّمُ أَنَّهُ لَا فَرْقَ إِلَّا مَا ذَكَرْتُمُوهُ.

سَلَّمْنَا أَنَّ مَا ذَكَرْتُمُوهُ يَدُلُّ عَلَى الْوُجُوبِ؛ لَكِنَّ مَعْنَا مَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الصَّحَّةَ كَافِيَةٌ؛ وَبَيَّانُهُ مِنْ وَجْهَيْنِ:

الْأَوَّلُ: أَنَّ الصَّحَّةَ أَعَمُّ مِنَ الْوُجُوبِ؛ فَيَكُونُ حَمْلُ اللَّفْظِ عَلَى الصَّحَّةِ حَمْلًا لَهُ عَلَى مَا هُوَ أَعَمُّ فَائِدَةً.

الثَّانِي: أَنَّ الْقَائِلَ إِذَا قَالَ لِغَيْرِهِ: «أَكْرَمَ جَمْعًا مِنَ الْعُلَمَاءِ، وَأَقْتُلْ فِرْقَةً مِنَ الْكُفَّارِ» جَسُنَ أَنْ يَسْتَنَى كُلَّ وَاحِدٍ مِنَ الْعُلَمَاءِ، وَالْكَفَّارِ؛ فَيَقُولُ: «إِلَّا فُلَانًا، وَفُلَانًا»، وَلَوْ كَانَ الْإِسْتِثْنَاءُ يُخْرِجُ مَا لَوْلَاهُ لَوَجِبَ دُخُولُهُ فِيهِ - لَوَجِبَ أَنْ يَكُونَ اللَّفْظُ الْمُنْكَرُ لِلْإِسْتِغْرَاقِ.

سَلَّمْنَا أَنَّ مَا ذَكَرْتُمُوهُ يَقْتَضِي أَنْ تَكُونَ صِبْغَةً «مِنْ» لِلْعُمُومِ؛ لَكِنْ لَا يَجِبُ أَنْ يَكُونَ الْأَمْرُ كَذَلِكَ.

بَيَّانُهُ: أَنَّ الْإِسْتِدْلَالَ بِالْمُقَدَّمَتَيْنِ الْمَذْكُورَتَيْنِ عَلَى النَّتِيجَةِ - إِنَّمَا يَصِحُّ لَوْ نَبَتْ أَنَّهُ لَا تَحْزُورُ الْمُنَاقَضَةُ عَلَى وَاضِعِ اللُّغَةِ؛ إِذْ لَوْ جَارَتْ الْمُنَاقَضَةُ عَلَيْهِ جَارَ أَنْ يُقَالَ: إِنَّهُمْ وَإِنْ حَكَمُوا بِهِاتَيْنِ الْمُقَدَّمَتَيْنِ اللَّتَيْنِ تَوْجِيَانِ عَلَيْهِمْ أَنْ يُحْكَمُوا بِأَنَّ صِبْغَةً «مِنْ» لِلْعُمُومِ وَلَكِنَّهُمْ لَعَلَّهُمْ لَمْ يَحْكَمُوا بِهَا؛ لِأَنَّهُمْ لَمْ يَحْتَرِزُوا عَنِ الْمُنَاقَضَةِ.

بَلَى، لَوْ نَبَتْ أَنَّ اللُّغَاتِ تَوْقِيفِيَّةٌ انْدَفَعَ هَذَا السُّؤَالُ.

سَلَّمْنَا أَنَّ صِحَّةَ الْإِسْتِثْنَاءِ مِنْ هَذِهِ الصِّبْغَةِ دَالَّةٌ عَلَى أَنَّهَا لِلْعُمُومِ؛ لَكِنَّهَا تَدُلُّ عَلَى أَنَّهَا

لَيْسَتْ لِلْعُمُومِ مِنْ وَجْهِ آخَرَ؛ وَذَلِكَ لِأَنَّهَا لَوْ كَانَتْ لِلْعُمُومِ لَكَانَ الْإِسْتِثْنَاءُ نَقْضًا عَلَى مَا سَيَأْتِي تَقْرِيرُهُ، إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى.

وَالْجَوَابُ: أَمَّا النِّقَاطُ بِجُمُوعِ الْقَلَّةِ فَلَا نُسَلِّمُ أَنَّهُ يَحْسُنُ اسْتِثْنَاءُ أَىِّ عَدَدٍ شِئْنَا مِنْهُ، مَثَلًا لَا يَجُوزُ أَنْ يَقُولَ: «أَكَلْتُ الْأَرْغِفَةَ إِلَّا أَلْفَ رَغِيفٍ». وَتَوَافَقْنَا عَلَى أَنَّهُ يَجُوزُ اسْتِثْنَاءُ أَىِّ عَدَدٍ شِئْنَا مِنْ صَيِّغَةِ «مَنْ» فِي الْمَجَازَةِ؛ مِثْلُ أَنْ يَقُولَ: «مَنْ دَخَلَ دَارِي أَكْرَمْتُهُ إِلَّا أَهْلَ الْبَلَدَةِ الْفُلَانِيَّةِ».

قَوْلُهُ: «يَنْتَقِضُ بِقَوْلِهِ: اصْحَبْ جَمْعًا مِنَ الْفُقَهَاءِ إِلَّا زَيْدًا».

قُلْنَا: هَبْ أَنَّ الْإِسْتِثْنَاءَ مِنَ الْجَمْعِ الْمُنْكَرُ يُخْرِجُ مِنَ الْكَلَامِ مَا لَوْلَاهُ لَصَحَّ دُخُولُهُ فِيهِ، فَلِمَ قُلْتَ: إِنَّ فِي سَائِرِ الصُّوَرِ كَذَلِكَ؟! قَوْلُهُ: «يَلْزَمُ أَنْ تَكُونَ صَيِّغَةُ الْأَمْرِ لِلتَّكْرَارِ».

قُلْنَا: لِمَ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ اقْتِرَانُ الْإِسْتِثْنَاءِ بِلَفْظِ الْأَمْرِ - قَرِينَةً ذَالَّةً عَلَى دِلَالَةِ الْأَمْرِ عَلَى التَّكْرَارِ؟.

قَوْلُهُ: «لَا يَحْسُنُ اسْتِثْنَاءُ الْمَلَائِكَةِ وَاللُّصُوصِ، وَمَلِكِ الْإِنْدِ وَمَلِكِ الصِّينِ».

قُلْنَا: لِأَنَّ الْمَقْصُودَ مِنَ الْإِسْتِثْنَاءِ خُرُوجُ الْمُسْتَثْنَى مِنَ الْخِطَابِ وَقَدْ عَلِمَ مِنْ دُونِ الْإِسْتِثْنَاءِ خُرُوجَ هَذِهِ الْأَشْيَاءِ مِنَ الْخِطَابِ؛ وَلِهَذَا لَوْ لَمْ يُعْلَمْ خُرُوجُهَا مِنْهُ لَحَسُنَ الْإِسْتِثْنَاءُ.

أَلَا تَرَى أَنَّهُ لَوْ كَانَ الْخِطَابُ صَادِرًا عَنِ اللَّهِ تَعَالَى - لَحَسُنَ مِنْهُ تَعَالَى هَذَا الْإِسْتِثْنَاءُ؛ مِثْلُ أَنْ يَقُولَ: «إِنِّي أَصْبِحُ مَنْ خَلَقْتُ إِلَّا الْمَلَائِكَةَ، وَأَنْظُرُ بَعَيْنِ الرَّحْمَةِ إِلَى جَمِيعِ خَلْقِي إِلَّا الْمَلُوكَ الْمُنْكَرِينَ»!.

قَوْلُهُ: «لِمَ قُلْتَ: إِنَّهُ يَجِبُ صِحَّةُ دُخُولِ الْمُسْتَثْنَى تَحْتَ الْمُسْتَثْنَى مِنْهُ؟».

قُلْنَا: لِأَنَّ الْإِجْمَاعَ مُنْعَقِدًا عَلَى ذَلِكَ فِي اسْتِثْنَاءِ الشَّيْءِ مِنْ جِنْسِيهِ؛ فَلَا يَتَوَجَّهُ جَوَازُ الْإِسْتِثْنَاءِ مِنْ غَيْرِ الْجِنْسِ.

وَلِأَنَّ الْإِسْتِثْنَاءَ مُشْتَقٌّ مِنَ النَّتْيِ، وَهُوَ الصَّرْفُ، وَإِنَّمَا يُحْتَاجُ إِلَى الصَّرْفِ لَوْ كَانَ بِحَيْثُ لَوْلَا الصَّارِفُ لَدَخَلَ.

قَوْلُهُ: «لَمْ قُلْتُ: إِنَّهُ لَا فَرْقَ بَيْنَ الْإِسْتِثْنَاءِ مِنَ الْجَمْعِ الْمُنْكَرِ، وَمِنَ الْجَمْعِ الْمَعْرِفِ إِلَّا مَا ذَكَرْتُ؟»

قُلْنَا: لِأَنَّ الْجَمْعَ الْمُنْكَرَ هُوَ الَّذِى يَدُلُّ عَلَى جَمْعٍ يَصْلُحُ أَنْ يَتَسَاوَلَ كُلَّ وَاحِدٍ مِنَ الْأَشْخَاصِ؛ فَلَوْ كَانَ الْجَمْعُ الْمَعْرِفُ كَذَلِكَ لَمْ يَبْقَ بَيْنَ الْأَمْرَيْنِ فَرْقٌ، وَ حِينَئِذٍ لَا يَبْقَى بَيْنَ الْإِسْتِثْنَاءِ مِنَ الْجَمْعَيْنِ فَرْقٌ.

قَوْلُهُ: «حَمَلُ الْإِسْتِثْنَاءِ عَلَى الصَّحَّةِ أَوْلَى؛ لِكَوْنِهَا أَعَمَّ فَائِدَةً».

قُلْنَا: يُعَارِضُهُ أَنَّ حَمْلَهُ عَلَى الْوُجُوبِ أَوْلَى؛ لِأَنَّ الصَّحَّةَ جُزْءٌ مِنَ الْوُجُوبِ.

فَلَوْ حَمَلْنَاهُ عَلَى الْوُجُوبِ لَكُنَّا قَدْ أَفْذَنَّا بِهِ الصَّحَّةَ وَالْوُجُوبَ مَعًا.

وَلَوْ حَمَلْنَاهُ عَلَى الصَّحَّةِ وَحَدَّاهَا لَمْ نُفِذْ بِهِ الْوُجُوبَ أَصْلًا، وَالْجَمْعُ بَيْنَ الدَّلِيلَيْنِ يَقْدَرُ الْإِمْكَانَ وَاجِبٌ.

قَوْلُهُ: «الْإِسْتِثْنَاءُ مِنَ الْجَمْعِ الْمُنْكَرِ لَيْسَ إِلَّا لِدْفَعِ الصَّحَّةِ».

قُلْنَا: هَبْ أَنَّهُ كَذَلِكَ؛ فَلِمَ قُلْتُ: إِنَّ الْإِسْتِثْنَاءَ مِنْ صِغَةِ «مَنْ» وَ «مَا» فِي الْحَازَةِ كَذَلِكَ؟

قَوْلُهُ: «لَمْ قُلْتُ: إِنَّ التَّنَاقُضَ عَلَى الْوَاضِعِينَ لَا يَجُوزُ؟»

قُلْنَا: لِأَنَّ الْأَصْلَ عَدَمُ التَّنَاقُضِ عَلَى الْعُقُلَاءِ؛ لَا سِيَّمَا وَقَدْ قَرَّرَ اللَّهُ تَعَالَى ذَلِكَ الْوَضْعَ.

قَوْلُهُ: لَوْ كَانَتِ الصِّغَةُ لِلْعُمُومِ لَكَانَ الْإِسْتِثْنَاءُ نَقْضًا.

قُلْنَا: سَيَجِئُ الْجَوَابُ عَنْهُ إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى.

فَهَذَا أَقْصَى مَا يُمَكِّنُ تَمَحُّلَهُ فِي هَذِهِ الطَّرِيقَةِ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن المصنف - رحمه الله - أورد على الدليل المذكور نقوضا ثلاثة:

الأول: جمع القلة، وهى هذه الأمثلة الأربعة: أفعال، وأفعال، وأفعلة، وفعله، وجمع السلامة من جموع القلة بنص سيبويه، رحمه الله . ووجه الانتقاض: أنه يصح استثناء كل فرد فرد من هذه الأمثلة، مع أنها ليست للعموم.

الثاني: قوله: «اصحب جمعا من الفقهاء»؛ فإنه يصح استثناء كل فرد [فرد] منه مع أنه ليس للعموم.

الثالث: قولنا: «صل إلا في اليوم القلاتي»؛ فإن ما ذكرتم قائم - ههنا - مع أن الصيغة لا تقتضى التكرار ولا الفورية؛ ولو صح ما ذكرتم، يلزم اقتضاؤه التكرار والفورية؛ وهو باطل عندكم.

واعلم: أن هذا نقض للدليل بكماله، وليس بنقض لمقدمة من مقدماته، وقد بينا معنى النقض، وهو: وجود الدليل أو العلة أو السبب، بدون ما يقتضيه.

ثم نقول: لا نسلم له حسن استثناء كل فرد فرد من هذه الصيغة، فإنه لو قال: «أكرم من دخل داري، إلا للصوص أو السلاطين» - كان قبيحا.

سلمنا ذلك؛ ولكن لا نسلم أن الاستثناء يستدعي صحة الدخول تحت المستثنى منه. وسند المنع: صحة الاستثناء من غير الجنس.

سلمنا ذلك؛ ولكن لا نسلم أن الاستثناء عبارة عن إخراج ما لولاه لوجب دخوله تحت الصيغة المستثنى منها.

قوله: «إن بين الاستثناء من المعرف والمنكر فرقا؛ ولولا الوجوب، لما بقى بينهما فرق»:

قلنا: لا نسلم؛ وهذا لجواز افتراقهما بغير ما ذكرت، ثم نقول: [سلمنا] ما ذكرت من الدليل الدال [١٨٩/أ] على أنه يفيد [وجوب]^(١) الدخول في الاستثناء؛ ولكن معنا ما ينبغي؛ وبيانه من وجهين:

الأول: أن الصحة أعم من الوجوب؛ لأن كل واجب الدخول صحيح الدخول، ولا ينعكس، وجعل اللفظ للأعم أولى؛ لأنه أكثر فائدة؛ والظاهر من حال الواضع ذلك.

الثاني: أنه يصح أن يقال: «أقتل فرقة من الكفار، واصحب جمعا من الصلحاء أو العلماء»؛ ولو كان الاستثناء إنما يكون لواجب الدخول تحت الصيغة المستثنى منها، لكان الجمع المنكر للاستغراق؛ وذلك باطل.

سلمنا: أن ما ذكرتم يقتضى أن تكون صيغة «من» للعموم؛ نظرا إلى المقدمتين المذكورتين، ولكن جاز عدم مدلوله وتخلفه عنها؛ وهذا لأن الواضع جاز أن يتصور منه

وضع مقدمتين ينتج بتركيبهما كون صيغة «من» للعموم، ويكون مع ذلك قد وضع أن صيغة «من» ليست للعموم؛ لجواز غفلته عن لوازم المقدمتين الموضوعيتين؛ فيقدم على ما يوجب التناقض؛ فيضع كل واحدة من المقدمتين [المذكورتين]^(١)، ويضع مع ذلك أن صيغة «من» ليست للعموم؛ ما المانع من ذلك؟! وذلك لا يمتنع إلا إذا قلنا: إن الواضع هو الله تعالى؛ وللمانع أن يمنع ذلك، ولم يثبت ذلك بالدليل القاطع. سلمنا: أن ما ذكرت من الدليل الأول يدل على أن هذه الصيغ [للعوم]^(٢)، ولكنه معارض بوجه واحد؛ وهو أن هذه الصيغ لو كانت للعموم، لكان الاستثناء نقضا؛ واللازم باطل:

بيان الملازمة: أن الصيغة لو كانت عامة، لكانت متناولة لجميع الأفراد؛ فتكون متناولة للفرد المستثنى، وهو مستثنى؛ فيلزم أن يكون هذا الفرد ثابتا منقيا؛ وذلك محال. أو نقول: يلزم أن يكون الحكم ثابتا فى كل الأفراد بحكم العموم، مع أنه ليس بثابت فى الفرد المستثنى بحكم الاستثناء؛ فيلزم ثبوته فى الكل، مع الانتفاء عن فرد منها، والانتفاء عن فرد مناقض للثبوت فى كل الأفراد، ولا نعى بالنقض إلا ذلك [١٨٩ب/].

قال المصنف - رحمه الله - عند الجواب: «أما النقض بجموع القلة، فلا نسلم أنه يحسن استثناء أى عدد شئنا منه؛ مثلا: لا يجوز أن يقال: «أكلت الأرغفة إلا الألف رغيف»، وتوافقنا على أنه يحسن أن يقال: «من دخل دارى، أكرمتها، إلا أهل البلدة القلالية».

هذا ما ذكره المصنف، وفيه نظر؛ وهذا لأنه يشعر بأنه يرى: أن جموع القلة المعروفة لا تفيد العموم، وقد صرح بأن مثل «مسلمين» و«مشركين» إذا كانا معرفين للعموم، مع أن جمع السلامة جمع قلة بين؛ فلا فرق بين «المسلمين» وبين الأمثلة المذكورة للقلة، والصواب: إلزام صحة الاستثناء والعموم فى جمع القلة [المعروفة]^(٣) بأسرها، وقد عد المصنف من صيغ العموم: الجموع المعروفة، مطلقا من غير فرق.

وأما النقض بقوله: «اصحب جمعا من الفقهاء إلا زيدا» - فقد أجاب المصنف عنه بأن قال: ثبت أن [الاستثناء]^(٤) من الجمع المنكر يخرج من الكلام ما لولاه لصح دخوله

(١) سقط فى «ب».

(٢) سقط فى «ب».

(٣) سقط فى «ب».

(٤) سقط فى «ب».

الكاشف عن المحصل تحت مثله؛ [فَلِمَ] قلت: إن الأمر كذلك فى سائر الصور؛ حتى يكون كذلك فى صيغة «من» و«ما».

وحاصله: أنه يسلم أن الاستثناء عبارة عن إخراج ما لولاه، لصح دخوله تحت اللفظ فى بعض الصور؛ وهو الجمع المنكر؛ فلم قلت: إنه يكون الاستثناء عبارة عما ذكرت فى جميع الصور، بل جاز أن يكون فيما عدا تلك الصورة عبارة عما لولاه لوجب دخوله تحت اللفظ؟!

وهذا الجواب يندفع بقولنا: الأصل عدم الاشتراك.

وإذ قد تبين فساد هذا الجواب، فالجواب الصحيح: منع صحة الاستثناء من الجمع المنكر؛ فإنه لا يصح على مذهب بعض أئمة العربية.

وأما النقض الثالث: فقد أحاب المصنّف [عنه] بأن قال: نحن نسلم أن الأمر لا يقتضى التكرار بمجرده، ولم لا يجوز أن يقال: «يقتضى التكرار مع قرينة الاستثناء»؟! وهذا الجواب فاسد؛ لوجهين:

أحدهما: [١٩٠/أ] أن الخصم يقول مثل ذلك فى الجمع، ولا يندفع ذلك بقوله: «ذلك باطل بالإجماع»؛ لأننا نمنع الإجماع؛ لأن من مذهب بعضهم: أن هذه الصيغة للخصوص، وقد تفيد العموم لقرينة تنضم إليها.

وثانيهما: أن ما ذكرتم يلزم منه المجاز؛ وهو على خلاف الأصل.

بل الجواب: أن قول القائل: كل لفظة مطلقة، ولها أفراد كثيرة، تخرج المكلف عن العهدة بالإتيان بأي فرد كان من تلك الأفراد، والاستثناء إخراج هذا الفرد، وهو الفرد الذى يحسن أن يخرج المكلف عن عهدة ذلك المطلق بالإتيان بهذا الفرد؛ فإذن: هو إخراج فرد من الداخل لا من الصالح، وهذا الاستثناء يدل على عموم الخروج عن العهدة بكل فرد فرد من تلك الأفراد. فإن فهم قول القائل: «صل إلا فى الوقت الفلانى» هكذا - لم يتجه النقض؛ وإلا منعنا صحة الاستثناء فى هذه الصورة.

أما قوله: «لا يصح استثناء اللصوص والسلاطين والملائكة»:

قلنا: نحن لا ندعى صحة استثناء أى فرد كان على الإطلاق، بل إنما ندعى صحة استثناء الأفراد التى لم يعلم خروجها من اللفظ بحكم القرائن، مثاله: ما ذكرتم من الصور، حتى لو كان القائل ملكا، صح استثناء الملوك من تلك الصيغة، وكذلك لو كان لصاً، لصح استثناء اللصوص من تلك الصيغة، حتى لو قال: «أطعمت من خلقت إلا الملائكة» - كان حسنا.

قوله: «لم قلت: إنه يجب صحة دخول المستثنى تحت المستثنى منه؟!»:

قلنا: نحن لا ندعى ذلك على الإطلاق، بل ندعى ذلك فى الاستثناء من الجنس، وذلك ثابت بالإجماع؛ ولأن الاستثناء مشتق من الثنى، وهو الصرف فى اللغة؛ فيلزم أن يكون الاستثناء صارفاً عن الدخول تحت المستثنى منه، أى: مانعاً، وإنما يكون أن لو كان المستثنى داخلاً لولا الصارف؛ فيلزم من هذا: أن يكون الاستثناء إخراج ما لولاه لدخل تحت المستثنى منه؛ وهو المطلوب.

قوله: «لم [١٩٠/ب] قلت: إنه لا فارق بين الاستثناء من الجمع المنكر والمعرف؟!»:

اعلم: أن هذه مطالبة، وقد أجبت عنها فى أصل الدليل؛ فلا نعيده، و[له جواب] (١) آخر، وهو: منع صحة الاستثناء من الجمع المنكر.

أما قوله: «حمله على الصحة»:

قلنا: بل حمل الاستثناء على وجوب الدخول أولى؛ لأن الوجوب أخص من الصحة؛ لأن كل واجب الدخول فهو صحيح الدخول، ولا ينعكس؛ فيلزم أن يكون أخص من الصحة. والحمل على الأخص أولى؛ لأننا إذا حملناه على الأخص، فقد حصلت إفادة اللفظ المذكور للمعنى الخاص والعام؛ ضرورة وجود العام فى ضمن الخاص، من غير عكس، ولو حملناه على الصحة، لم يفد به الوجوب أصلاً؛ لاستحالة وجود الخاص فى ضمن العام.

وإذا ثبت: ذلك كان الحمل على ما ذكرنا أولى؛ عملاً بالدليل بقدر الإمكان.

وأما قوله: «الاستثناء من الجمع» (٢) ليس إلا لرفع الصحة:

قلنا: سلمنا أن الأمر كذلك؛ ولكن لانسلم أن الاستثناء لرفع الصحة إذا كان الاستثناء من صيغة «من» و«ما» فى المجازة والاستفهام.

أما قوله: «ما ذكرتم من الاستدلال بالمقدمتين المذكورتين، إنما ينتج أن لو لم يكن التناقض جائزاً»: قلنا: الواضح: إما أن يكون هو الله، أو البشر (٣)، وإما كان، فلا تناقض:

أما إذا كان الواضح هو الله: فلاستحالة التناقض على الله تعالى. وأما إذا كان

(١) فى «ب»: وأصل آخر.

(٢) أى: الجمع المنكر.

(٣) فى «ب»: العقلاء

الواضع هو البشر: فبالأصل الدال على عدم التناقض على العقلاء؛ وهذا الأصل قد تأيد بأن الله تعالى قرر هذا الوضع، ولو كان وضع هاتين المقدمتين من البشر مفضيا إلى التناقض المذكور، لاستحال من الله تقريره؛ واللازم باطل.

أما قوله: «لو كانت الصيغة للعموم، لكان الاستثناء نقضا»:

قلنا: لا نسلم؛ وإنما يكون كذلك أن لو لم يكن المستثنى مع المستثنى منه دالا على شيء واحد، وعندنا هو كذلك؛ فلا يكون الاستثناء نقضا.

واعلم: أن هذه المسألة تختلف فيها، وهو [١٩١/أ] أن المستثنى مع المستثنى منه كلام واحد دالٌّ على شيء واحد، والمستثنى منه دالٌّ على شمول حكم لشيء، والاستثناء يرفع ذلك. مثال ذلك: أن قول القائل: «على عشرة إلا ثلاثة»، هل هو قضية واحدة دالة على وجوب سبعة دراهم، ويرادفه «على سبعة دراهم» أم ليسا بمترادفين؟ والمسألة تختلف فيها؛ فيتجه المنع على أحد المذهبين.

قال المصنف: «هذا أقصى ما يمكن تحلُّله في تقرير هذه الطريقة»؛ وهذا الكلام من المصنف دال على أنه علم ضعف هذه الطريقة، ثم شرع في تقريرها، والله أعلم.

لا يقال: قوله: «يحسن استثناء أى فرد شئنا من العقلاء من صيغة «من» و «ما».

قلنا: الاستثناء أربعة أقسام: ما لولاه لعلم^(١) دخوله تحت اللفظ، وما لولاه لظن دخوله تحت اللفظ، وما لولاه لجاز دخوله تحت اللفظ من غير علم ولا ظن:

مثال الأول: «على عشرة إلا درهمين»؛ وهو الاستثناء من الأعداد.

مثال الثاني: قوله تعالى: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: ٥].

وأما الثالث: فهو ينقسم إلى أربعة أقسام:

الاستثناء من المحال؛ نحو قولك: «أكرم رجلا إلا زيدا أو عمرا» أى: رجل محل للإكرام إلا زيدا أو عمرا، ولا يتيقن اندراجهم فيه ولا يظن.

وكذلك: الاستثناء من الأزمنة؛ نحو قولك: «صل إلا وقت الزوال».

ومن الأمكنة؛ نحو قولك: «صل إلا في الموضع النجس».

ومن الأحوال؛ نحو قوله تعالى: ﴿لَتَأْتِيَ بِهِ إِلَّا أَنْ يُحَاطَ بِكُمْ﴾ [يوسف: ٦٦]

أى: فى كل حال من الحالات إلا فى حالة الإحاطة بكم.

وهذه الأربعة كلها ليس فيها إلا الجواز من غير علم ولا ظن.

[و] القسم الرابع: ما لولاه لا ممتنع دخوله تحت اللفظ، وهو الاستثناء المنقطع؛ نحو قولك: «جاءنى الناس إلا ثوراً»^(١).

وإذا كان الاستثناء من هذه الأقسام الأربعة، امتنع الاستدلال به على الوجوب؛ فإن الخصم لا يعتقد فيه إلا الجواز فى هذه الصورة.

أما قوله: «الفرق بين الاستثناء من المعرف والمنكر»^(٢) معلوم بالضرورة:

قلنا^(٣): هذه الضرورة ليست فى ذهن [١٩١/ب] الخصم؛ فإن الكل عنده سواء.

سلمنا ذلك؛ ولكن لم لا يجوز رجوع الفرق إلى قوة العرف؟! فإن الجائز على المسمى قد يكون نحوه باللوازم العرفية، وقد يكون بالجزء عن الكل، وبالعكس، وقد يكون بالتعبير عن السبب، بالمسبب وبالعكس، وبعضها أقل من بعض.

قوله: «الاستدلال بالمقدمتين المذكورتين إنما يصح أن لو أمتنعت المناقضة على الواضع»:

تقريره: أنه نقل عن العرب مقدمتان:

إحدهما: أنه يصح استثناء أى عدد كان من هذه الصيغ.

وثانيهما: أن الاستثناء إخراج ما لولاه لوجب دخوله تحت اللفظ. فقال السائل: لعل الواضع بعد أن نقل عنه ذلك الوضع، غير ذلك الوضع؛ فجعل الاستثناء لا يدخل فى صيغ العموم، وجعل الاستثناء عبارة عما لولاه لا ممتنع، وأنتم الآن تبنون على أمور منسوخة، والبناء على المنسوخ باطل.

وجوابه: الأصل عدم الرجوع.

قوله: «لو ثبت أن اللغات توقيفية، لامتنع ذلك»:

قلنا: لا نسلم أنه يمتنع ذلك؛ لأن الله تعالى إذا جاز عليه [نسخ الشرائع والأحكام المتضمنة للمصالح العظيمة، جاز عليه]^(٤) نقل اللغات والأسماء عن موضوعاتها إلى غيرها؛ فإن وضع اللفظ المعين للمعنى المعين ليس لمناسبة بينهما؛ فلا يتوقف ذلك إلا على الإفادة^(٥)، وأما الأحكام: فتتوقف على الإرادة والمصالح الكلية.

(١) فى «ب»: إلا تقيا.

(٢) أى: الجمع المعرف والمنكر.

(٣) فى «ب»: ظنا.

(٤) سقط فى «ب».

(٥) فى «ب»: الأولى.

قوله: «الاستثناء مشتق من الثني، وهو: الصرف، وإنما يحتاج إلى الصرف عند الاندراج»:

قلنا: أما قولكم: «الصرف» - [ف] ليس مشتقا منه؛ لأن من شرط الاشتقاق الاشتراك في الحروف الأصلية.

قوله: «الأصل عدم التناقض، لاسيما وقد بين^(١) الله ذلك الوضع».

تقريره: بأن الله تعالى وصف القرآن العزيز بأنه عربي، وورد الاستثناء عن الجموع في قوله تعالى: ﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا﴾ [البقرة: ١٦٠]، وإذا ورد ذلك في الكتاب العزيز، كان ذلك تقريراً له؛ هذا كلام المعترض.

واعلم: أن بعضهم أورد في معرض الإشكال على المصنف إيرادا مشعرا بأن لا جواب له؛ فإن ذكر السؤال [١٩٢/أ] من غير تعرض للجواب دليل على ذلك، وبعضه تقرير لكلام المصنف في معرض الشرح؛ والكل فاسد.

أما قوله: «الاستثناء لمعلوم الدخول؛ كاستثناء من الأعداد، ولمظنون الدخول؛ كاستثناء من المشركون»:

قلنا: نحن لا ندعي أن مطلق الاستثناء هو لإخراج ما لولاه لوجب دخوله، وإنما ندعي ذلك في الاستثناء من صيغة «من» و«ما» والجموع المعرفة؛ والدليل عليه وجهان: أحدهما: إجماع أئمة^(٢) العربية على ذلك، وهذا الإجماع نقله ابن الحاجب؛ وهو موثوق به نقلا وخبرة يعلم العربية.

إذا ثبت ذلك، واندفع الشغب المذكور بالكلية - قلنا: يصح استثناء أى عدد شئنا من هذه الصيغ بالاتفاق، والاستثناء: إخراج ما لولاه لدخل تحت اللفظ إجماعا، ويلزم من صدق^(٣) هاتين المقدمتين: كون هذه الصيغة للعموم، ولا سبيل إلى منع واحدة من المقدمتين؛ لأنها إجماعية، والاصطلاح على أن المقدمة الإجماعية لا تُمنع ولا تُعارض؛ سواء قلنا: الإجماع يفيد العلم، أو لا يفيد.

الوجه الثاني: أن الاستثناء هو لإخراج ما لولاه لدخل تحت اللفظ؛ سواء كان المستثنى معلوم الدخول أو مظنون الدخول؛ وذلك هو القدر المشترك؛ إذ لولا ذلك يلزم: إما الاشتراك، أو المجاز؛ وهما على خلاف الأصل.

(١) وقد وردت الكلمة في المتن بلفظ: قرّر.

(٢) في «ب»: أهل.

(٣) في «ب»: حذف.

وأما الاستثناء من الجائز: فممنوع ومندفع؛ وذلك لأننا نمنع صحة الاستثناء من المنكر، ولا فرق بين «رجل» و«رجال».

وأما الاستثناء من الأزمنة والأمكنة والأحوال، فنقول: لا نسلم أن لفظة «صلِّ» استعملت فى أمثال هذه المواضع حقيقة، بل هو بطريق المجاز عن عموم الأزمنة والأمكنة والأحوال؛ وإلا يلزم [١٩٢/ب] الاشتراك فى الاستثناء؛ وذلك على خلاف الأصل.

ولا يقال: «لو صح ما ذكرتم، فهو على خلاف الأصل»: لأننا نقول: إذا وقع التعارض بين الاشتراك والمجاز - فالجواز أولى؛ على ما قررناه.

أما قوله: «لعل هذه الضرورة ليست فى ذهن الخصم»:

قلنا: الخصم محجوج بتلك الضرورة؛ سواء كانت فى ذهنه أم لا.

أما ما ذكره من الفرق المحتمل:

فهو يندفع بما ذكرنا فى شرح المتن؛ فيحتاج الخصم إلى إقامة الدليل على الفرق المغاير للفرق المذكور فى الأصل.

أما قوله فى تقرير تجويز المناقضة: «إن الواضع بعد الوضع، لعله رجع عن ذلك الوضع» فهو لأن الرجوع ليس من باب المناقضة، بل المراد من المناقضة: ما ذكرناه فى شرح المتن، وهو ممتنع؛ فظهر فساد قوله: «لا نسلم أنه يمتنع ذلك؛ فإنه جاز من الله تعالى نسخ الشرائع؛ فكان هذا أولى»؛ لأن المناقضة ليس المراد بها النسخ والرجوع.

أما قوله: «ليس بين الصرف والاستثناء شركة فى الحروف الأصلية، مع أنها شرط الاشتقاق»:

فهو فاسد غاية الفساد؛ فإن المصنف يقول: إن الاستثناء مشتق من الثنى، وهو الصرف، ولا يقول: إن الاستثناء مشتق من الصرف؛ فما ذكره وهم محض فاسد، وما ذكره جوابا عن جواز المناقضة على الوضع فاسد؛ لسوء فهم السؤال المذكور؛ فالجواب المبني على ذلك يكون فاسدا جزما. فقد بينا اندفاع جميع ما ذكره بعون الله تعالى وتوفيقه، والله أعلم بالصواب.

خاتمة: قال صاحب «التنقيحات»: «قوله القائل: «الاستثناء لإخراج الصالح للدخول فقط» غلط؛ فإن الصالح للوقوع ليس بواقع، فلا حاجة إلى الاستثناء، بل يخرج ما لولاه

لدخل ما لولاه لصلح، ثم إن دل اللفظ عليه وشمله^(١)، صحت صحته، وإن لم يدل، فهو استثناء منقطع ما لم يدل عليه اللفظ دون الاستثناء، وهو غير مستقيم، واستثناء الصالح [١/٩٣] من الداخل - استثناء من غير الجنس.

وإن قال: إنها تقطع الصلوح، والمستثنى عنه كان - أيضاً - باعتبار الصلوح، فوق العوم على الصلوح، فوق الاعتراف بالعموم؛ سواء كان عن الموصوفين بالإنسانية في قولنا: «أكرم الناس إلا زيدا»، أو عن الصالحين أن يوصفوا^(٢) بالإنسانية ما خلا زيدا؛ فكون قوله: «إنها تقطع الصلوح» باطل؛ لأن الصيغة يفهم منها كلام صحيح، وقطع صلوح زيد عن الدخول تحت الإنسانية ثابت. وإن عني به: أنه إشارة إلى الصلوح للإكرام؛ بحيث يكون القول مبنيًا على أن الناس الصالحين للإكرام أكرمهم إلا زيدا - فوق العوم على الصالحين، فإن لم يكن زيد صالحًا، فهو استثناء من غير الجنس.

قال المصنف - رحمه الله تعالى - : الْوَجْهُ الثَّالِثُ: لَمَّا أَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى قَوْلَهُ ﴿إِنْ كُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ﴾ [الأنبياء: ٩٨] قَالَ ابْنُ الزَّبَيْرِ: «لَا خَصِمَ مُحَمَّدًا»؛ ثُمَّ أَتَى النَّبِيُّ ﷺ فَقَالَ: «يَا مُحَمَّدُ، أَلَيْسَ قَدْ عِبَدَتِ الْمَلَائِكَةُ؟ أَلَيْسَ قَدْ عَبَدَ عِيسَى؟ فَتَمَسَّكَ بِعُمُومِ اللَّفْظِ، وَلَمْ يُنْكِرِ النَّبِيُّ ﷺ ذَلِكَ؛ حَتَّى نَزَلَ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَى﴾ [الأنبياء: ١٠١].

فَإِنْ قُلْتُ: السُّؤَالُ كَانَ خَطَأً؛ لِأَنَّ «مَا» لَا تَتَنَاوَلُ الْعُقَلَاءَ.

قُلْتُ: لَا نُسَلِّمُ؛ لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَالسَّمَاءِ وَمَا بَنَاهَا وَالْأَرْضِ وَمَا طَحَاها وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا﴾ [الشَّمْسُ: ٥ - ٧]، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن هذا الدليل هو الدليل الثالث الدال على أن صيغة «ما» للعموم، ووجه الدلالة. أنه لما نزلت هذه الآية، وهي قوله تعالى: ﴿إِنْ كُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ﴾ [الأنبياء: ٩٨] - جاء ابن الزبير إلى رسول الله ﷺ، وقال: أليس قد عبد عيسى؟ أليس قد عبدت الملائكة؟! ثم نزل: ﴿إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَى أُولَئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ﴾ [الأنبياء: ١٠١]: وجه التمسك به من وجوه الأول: احتجاج ابن الزبير بما ذكر؛ فلا يستقيم ذلك إلا إذا كانت للعموم، وأما إذا كانت للخصوص، أو مشتركة بينهما - فلا يستقيم:

(١) في «ب»: وشملت

(٢) في «ب»: فوضعوا.

أما إذا كانت للخصوص فقط: فعدم استقامته ظاهر. وأما إذا كانت مشتركة: فلا أنه كان جوابه بأنه ليس المراد باللفظ المشترك [ما فهمته من العموم، ويكون ذلك حملا للفظ ^(١) على أحد مفهومييه بدون القرينة [١٩٣/ب] - ولا وجه له، ولكان الجواب فى الآية النازلة جوابا له يمنع حمل اللفظ المشترك على ما حملة عليه.

الوجه الثانى من وجوه التمسك: تقرير رسول الله، وهو أعرف الناس بلغة العرب؛ وذلك يدل على العموم ظاهرا.

الوجه الثالث من وجوه التمسك: قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَ الْحُسْنَى...﴾ الآية [الأنبياء: ١٠١]؛ فهذه الآية رافعة لاحتجاج ابن الزبيرى؛ لكونها تدل على تخصيص تلك الآية؛ وذلك يدل على عمومها.

لا يقال: الاحتجاج بصلاحيته، ويمكن الاحتمال المذكور، وتقرير الرسول تقرير، للصلاحيه، وقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَ الْحُسْنَى﴾ [الأنبياء ١٠١] رافعة للاحتمال بحكم الصلاحية؛ وعلى هذا: فلا تمسك بالآية، ولا دلالة لها على العموم :

لأننا نقول: المذاهب المنقولة فى لفظة «ما» وأمثالها - ثلاثة: القول بالعموم، القول بالخصوص، وهو: إما اثنان على رأى، أو ثلاثة على رأى: القول بالوقف، إما بالاشتراك، أو بمعنى لا ندرى أنها للخصوص أو للعموم، فإذا لم تكن للعموم: يلزم أن تكون للخصوص، أو تكون مشتركة، أو نقول: لا ندرى، وبيننا أن الاحتجاج على قائله، فلم يبق إلا الخصوص أو الاشتراك: والخصوص: من دفع بما ذكرنا فى الدليل. وأما الاشتراك: ففيه اعتراف [بالعموم] ^(٢)؛ وينفيه: أن كلام ابن الزبيرى ^(٣) لا يتوجه مع

(١) سقط فى «ب».

(٢) سقط فى «ب».

(٣) ابن الزبيرى هو عبد الله بن الزبيرى بن قيس بن عدى بن سهم القرشى السهمى الشاعر، كان من أشد الناس على النبي ﷺ وعلى أصحابه بلسانه ونفسه، وكان ممن أشعر الناس وأطبعهم، يقولون: إنه أشعر قریش قاطبة، وكان يهاجى حسان بن ثابت، وكعب بن مالك، ثم أسلم عام الفتح بعد أن هرب يوم الفتح إلى نجران، فرماه حسان ببيت واحد وما زاد عليه:

لَا تَعْلَمَنَّ رَجُلًا أَحْلَكَ بَغْضَهُ نَجْرَانَ فِي عَيْشٍ أَحَدًا لَعِيمٍ

فلما بلغ ذلك ابن الزبيرى، قدم إلى رسول الله ﷺ، فأسلم وحسن إسلامه، واعتذر إلى رسول الله ﷺ، فقبل عذره، ثم شهد ما بعد الفتح من المشاهد، ومن قوله بعد إسلامه:

الاشترك المتوجه للاستفهام.الكاشف عن المحصول

وجوابه: بعدم حمل اللفظ المشترك على ما ذكر؛ لوجود الدلائل على ذلك، والله أعلم.
تنبيهان: أحدهما: أن ابن الزبيري بكسر الزاي المنقوطة، والباء المنقوطة من تحتها -
 قيل: إن فيها لغتين: الكسر والفتح، وهو مقصور الألف، مشدد الزاي، مسكن العين
 المهملة.

الثاني: قوله تعالى: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا﴾ [الشمس: ٧] قيل: إن «ما» مصدرية،
 والضمير يعود على «ما» عند بعضهم، واستبعد ذلك؛ لكون «ما» المصدرية من الحروف،
 ولا يعود الضمير [١٩٤/أ] على الحروف، ولو حمل «ما» على «الذى»، وفسر به - كان
 حسنا.

* * *

الفصل الثالث

فِي أَنَّ صِيغَةَ «الْكُلِّ» وَ «الْجَمِيعِ» تَفِيدَانِ الْإِسْتِغْرَاقَ

قال المصنف: وَيَدُلُّ عَلَيْهِ وَجُوهٌ:

الأول؛ أَنَّ قَوْلَهُ: «جَاءَنِي كُلُّ فَقِيهٍ فِي الْبَلَدِ» يُنَاقِضُ قَوْلَهُ: «مَاجَاءَنِي كُلُّ فَقِيهٍ
 فِي الْبَلَدِ» وَلِذَلِكَ يُسْتَعْمَلُ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا فِي تَكْذِيبِ الْآخَرِ، وَالتَّنَاقُضُ لَا يَتَحَقَّقُ إِلَّا
 إِذَا أَفَادَ الْكُلُّ الْإِسْتِغْرَاقَ؛ لِأَنَّ النَفْيَ عَنِ الْبَعْضِ لَا يُنَاقِضُ الثَّبُوتَ فِي الْبَعْضِ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن صيغة «كل» ^(١) و «جميع» ^(٢) تفيد

يَا رَسُولَ الْمَلِكِ! إِنَّ لِسَانِي	رَاتِقٌ مَا فَتَقْتُ إِذْ أَنَا بُورُ
إِذْ أَحَارَى الشَّيْطَانَ فِي سِنَنِ الْغَدِ	مَيِّ وَفِي ذَاكَ عَامَرٌ مُتَبُورُ
يُشْهَدُ السَّبْعُ وَالْفَوَادُ مَا قُلْتُ	تَ وَنَفْسِي الشَّهِيدُ وَهِيَ الْخَبِيرُ
أَنْ مَا جِئْتَنِي بِهِ حَقَّ صِدْقٍ	سَاطِعُ نُورِهِ مُضِيءٌ مُنِيرُ
جِئْتَنِي بِالْبَيِّنِ وَالصَّدْقِ وَالْجِدِّ	بِرَ وَفِي الصَّدْقِ وَالْبَيِّنِ السُّرُورُ
أَذْهَبَ اللَّهُ ضَلَاةَ الْجَهْلِ عَنَّا	وَأَتَانَا الرُّعَاءَ وَالْمَيْسُورُ

في أبيات له. والبور: الضال المالك، وهو لفظ للواحد والجمع، كذا في «الاستيعاب» لابن عبد
 البر والزبيري: بكسر الزاي، وفتح الموحدة، وسكون العين، وفتح الراء المهملتين، فألف
 مقصورة. ينظر شرح أبيات اللغني ٢٥٦ / ٤ - ٢٥٧

(١) ينظر أصول المرحي ١٥٧/١. البحر المحيط ٧١ / ٣، المعتمد ١ / ١٩١، تقريب الوصول

إلى -

الاستغراق، والمصنف قد استدلل على ذلك بوجوه واضحة غنية عن الشرح إلا أن فى الوجهين الأولين مباحثة، فلنذكر كل واحد منهما، مع ما يتجه من الأسئلة والأجوبة:

أما الوجه الأول هو: أن نقول: قولنا: «جاءنى كل فقيه»، يناقضه «ما جاءنى كل فقيه»؛ وإذا كان نقيضا له فى اللغة، فيلزم من ذلك أن تكون صيغة «كل» للاستغراق:

أما الأول: فقد بينا فى المقدمة معنى التناقض وشرائطه، وبيننا أن الموجبة الكلية يناقضها السالبة الجزئية، وأن الكليتين والجزئيتين لا يتناقضان، وقد سبق كل ذلك؛ فلا نعيده ههنا.

وإذ قد علمت ذلك، فاعلم: أن قولنا: «ما جاءنى كل فقيه فى البلد» يناقضه فى العرف قولنا: «جاءنى كل فقيه»، وقولنا: «ما جاءنى كل فقيه فى البلد» سالبة جزئية؛ وذلك لأن لفظة «كل» المستعملة فيه - سواء قلنا: إنها للاستغراق، أو للخصوص - إذا دخل عليها سلب الجحى، أفاد ذلك؛ فيلزم أن يكون قولنا: «جاءنى كل فقيه» موجبة كلية عرفا؛ وإلا لما تناقضا.

وبيان تناقضهما عرفا: أن أهل العرف إذا أراد بعضهم تكذيب القائل: «جاءنى كل فقيه فى البلد» يبادر إلى استعمال قوله: «ما جاءنى كل فقيه»، والمبادرة إلى استعمال إحدى الصيغتين لتكذيب قائل الصيغة الأخرى - دليل يناقضهما عرفا؛ ويلزم من

سعلم الأصول ٧٥، نهاية السؤل ٣٢٢ / ٢، الإبهاج ٩٣ / ٢، ٩٩، الإحكام ١٨ / ٢، ٣، ١٩٨، تنقيح الفصول ١٧٩، شرح الكوكب المنير ١٢٧ / ٣، روضة الناظر ٧٦٦٨ / ٢، حاشية العطار ٤ / ٢، نشر البنود ٢٠٧ / ١، التحرير ٧٠، كشف الأسرار ١ / ١٨٤، القواعد والفوائد ص ١٧٨، المسودة ص ١٠١، مصابيح المعانى - ٣٣٩ - ٣٤٥، المقرب ٢٤٠ / ١، ٢١٠، غاية الوصول ٧٩، أصول السرخسى ١ / ١٥٨، لباب الإعراب ٣٨٧، شرح اللمع لابن برهان ١ / ٢٢٦، البسيط ١ / ٢٦٤ - ٣٧١، التسهيل ١٦٤ - ١٦٥، شرح الألفية لابن الناظم ٥٠٣، انكتاب ٢ / ٣٨٠ - ٣٨١، الكواكب الدرية ٢ / ١٠١، شرح الكافية فى النحو للأستزاباذى ٣٣٤ / ١.

(٢) ينظر البحر المحيط ٧١ / ٣ / ١٩١ للمعتمد ١٩١ / ١، تقريب الوصول إلى علم الأصول ص ٧٥، نهاية السؤل ٣٢٢ / ٢، والإبهاج ٩٣ / ٢، ٩٩، والإحكام ١٨٣ / ٢، ١٩٨، تنقيح الفصول ص ١٧٩، شرح الكوكب المنير ١٢٧ / ٣، روضة الناظر ٦٦٨ / ٢، حاشية العطار ٤ / ٢، نشر البنود ٢٠٧ / ١، التحرير ص ٧٠، كشف الأسرار ١ / ١٨٤، غاية الوصول ص ٧٩، أصول السرخسى ١ / ١٥٨، لباب الإعراب ٣٨٧، شرح اللمع لابن برهان ١ / ٢٢٦، البسيط ١ / ٢٦٤ - ٣٧١، التسهيل ١٦٤ - ١٦٥، شرح الألفية لابن الناظم ٥٠٣، الكتاب ٢ / ٣٠٨ - ٣٨١، الكواكب الدرية ١٠١ / ٢، شرح الكافية فى النحو للأستزاباذى ٣٣٤ / ١.

تناقضهما عرفاً: تناقضهما لغة؛ وإلا يلزم النقل؛ وهو على خلاف الأصل [١٩٤ ب/؛ فيلزم أن يكون: «جاءني كل فقيه» للعموم؛ وهو المدعى.

واعلم: أن هذا الدليل مع ظهوره، فيه منع، ولا جواب له.

وبيانه: أنا نقول: لانسلم أنه يلزم من تناقضهما أن تكون صيغة «كل» للاستغراق؛ وهذا لأن قول القائل: «جاءني كل فقيه» يناقضه قول القائل: «ما جاءني كل فقيه»، وإن لم تكن صيغة «كل» للعموم؛ وذلك لأنه إذا لم تكن للعموم، كانت للثلاثة على قول، وللاثنين على قول، وهى مستعملة من جهتهما، فقول: «جاءني كل فقيه»: إن حمل على الاثنين أو الثلاثة، يناقضه قوله: «ما جاءني كل فقيه» مريداً بلفظ «الكل» الاثنين أو الثلاثة؛ فلا يتوقف تناقضهما على الاستغراق.

وهذا هو معنى قول الفاضل صاحب «التحصيل»: يكفي فى تناقضهما^(١) دلالتهما على شيء واحد.

وقد رام بعضهم الجواب عن هذا السؤال، فقال شارحاً لكلامه: يريد أن مدلول: «ما جاءني كل فقيه» سالبة جزئية، «وجاءني كل فقيه» موجبة جزئية، ويكون المحكوم عليه بالسلب هو المحكوم عليه بالإيجاب؛ فيتناقض؛ كقولنا: «زيد قائم، زيد ليس بقائم». ثم قال: وجوابه: أن زيدا وشبهه متعين؛ فيتحقق التناقض، ولا كذلك الثبوت فى بعض غير متعين، والسلب عن بعض غير متعين؛ فإنه لا يتناقض لا لغة ولا عرفاً ولا عقلاً.

هذا ما ذكره، وفساد الشرح المذكور لكلام الفاضل صاحب «التحصيل»، وعدم صحة جوابه عن إشكال هذا الفاضل - قد تبين لك مما ذكرناه؛ فلا نعيده.

قال المصنف - رحمه الله تعالى - : الثاني: أَنَّ صِيغَةَ «الْكُلِّ» مُقَابِلَةٌ فِي اللَّفْظِ لَصِيغَةِ «الْبَعْضِ»؛ وَلَوْ لَا أَنَّ صِيغَةَ الْكُلِّ غَيْرُ مُحْتَمِلَةٌ لِلْبَعْضِ؛ وَإِلَّا لَمَا كَانَتْ مُقَابِلَةً لَهَا.

الثالث: أَنَّ الرَّجُلَ، إِذَا قَالَ: «ضَرَبْتُ كُلَّ مَنْ فِي الدَّارِ». وَعَلِمَ أَنَّ فِي الدَّارِ عَشْرَةً، وَلَمْ يُعْرِفْ سِوَى هَذِهِ اللَّفْظَةِ، أَعْنَى: أَنَّهُ لَمْ يُعْرِفْ أَنَّ فِي الدَّارِ أَبَاهُ وَغَيْرَهُ مَنْ يَغْلِبُ عَلَى الظَّنِّ أَنَّهُ لَا يَضْرِبُهُ، بَلْ جَوَزَ أَنْ يَضْرِبَهُمْ كُلَّهُمْ - فَإِنَّ الْأُسْبُقَ إِلَى الْفَهْمِ الْاسْتِغْرَاقُ.

وَلَوْ كَانَتْ لَفْظَةُ «الْكُلِّ» مُشْرَكَةً بَيْنَ «الْكُلِّ» وَ«الْبَعْضِ» لَمَا كَانَ كَذَلِكَ؛ لِأَنَّ اللَّفْظَ

المشترك لما كان بالنسبة إلى المفهومين على السوية امتنع أن تكون مبادرة الفهم إلى أحدهما أقوى منها إلى الآخر.

الرابع: أن يتمسك بسقوط الاعتراض عن المطيع، وتوجهه على العاصي، أما الأول فهو أن السيد إذا قال لعبد: كل من دخل اليوم دارى فأعطيه رغيفاً، فلو أعطى كل داخل، لم يكن للسيد أن يعترض عليه؛ حتى إنه لو أعطى رجلاً قصيراً، فقال له: «لم أعطيتك مع أنى أردت الطوال؟» فللعبد أن يقول: ما أمرتني بإعطاء الطوال وإنما أمرتني بإعطاء من دخل؛ وهذا قد دخل.

وكل عاقل سمع هذا الكلام رأى اعتراض السيد ساقطاً، وعذر العبد متوجهاً. وأما الثانى، فهو أن العبد لو أعطى الكل إلا واحداً، فقال له السيد: «لم تعطيه؟» فقال: «لأنه ضويل، وكان لفظك عاماً؛ فقلت: لعلك أردت القصار». استوجب التأديب بهذا الكلام.

الخامس: إذا قال: «أعنت كل عبيدى وإمائى». ومات فى الحال، ولم يعلم منه أمر آخر سوى هذه الألفاظ - حكيم بعن كل عبيده وإمائه. ولو قال: «غانم حر». وله عبدان اسمهما غانم، وجبت المراجعة والاستيفاء؛ فعلمنا عدم الاشتراك.

السادس: أنا نذكر تفرقة بين قولنا: «جاءنى فقهاء»، وبين قولنا: «جاءنى كل الفقهاء» ولولا دلالة الثانى على الاستغراق؛ وإلا لما بقى الفرق.

السابع: معلوم أن أهل اللغة إذا أرادوا التعبير عن معنى الاستغراق - فرغوا إلى استعمال لفظ «الكل» و«الجميع» ولا يستعملون الجموع المنكرة؛ ولولا أن لفظ «الكل» و«الجميع» موضوع للاستغراق وإلا لكان استعمالهم هاتين اللفظتين عند إرادة الاستغراق كاستعمالهم للجموع المنكرة.

فإن قلت فى جميع هذه المواضع: «إنما حكمنا بالعموم للقرينة».

قلت: كل ما تفرضونه من القرائن أمكننا فرض عدمه مع بقاء الأحكام المذكورة. وأيضاً لو قيل: «كل من قال لك: جهم» فقل له: «دال»؛ فهنا لا قرينة تدل على هذه الأحكام، مع أن العموم مفهوم منه.

وأيضا: فَلَوْ كَتَبَ فِي كِتَابٍ، وَقَالَ: «اعْمَلُوا بِمَا فِيهِ». حُكِمَ بِالْعُمُومِ مَعَ عَدَمِ الْقَرِينَةِ.
وأيضا الأعمى يَفْهَمُ الْعُمُومَ مِنْ هَذِهِ الْأَفْظَاظِ؛ مَعَ أَنَّهُ لَا يَعْرِفُ الْقَرَائِنَ الْمُبْصَرَةَ، وَأَمَّا
المُسْمُوعَةُ فَهِيَ مَنْفِيَّةٌ؛ لِأَنَّا فَرَضْنَا الْكَلَامَ فِيمَنْ سَمِعَ هَذِهِ الْأَفْظَاظَ، وَلَمْ يَسْمَعْ شَيْئًا
آخَرَ.

الثَّامِنُ: لَمَّا سَمِعَ عُثْمَانُ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - قَوْلَ لَبِيدٍ [مِنْ الطَّوِيلِ]:

..... وَكُلُّ نَعِيمٍ لَا مَحَالَةَ زَائِلٌ

قال: «كَذَّبْتُ، فَإِنَّ نَعِيمَ الْحَنَّةِ لَا يَزُولُ». فَلَوْلَا أَنَّ قَوْلَهُ أَفَادَ الْعُمُومَ وَإِلَّا لَمَّا تَوَجَّهَ
عَلَيْهِ التَّكْذِيبُ. وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أنه لا بد من تقديم مقدمة على شرح المتن؛
فنقول: المتقابلان هما الشيطان اللذان لا يجتمعان في ذات واحدة باعتبار واحد، فالتقابل
جنس تحته أربعة [١٩٥/أ] أنواع:

أحدها: تقابل التناقض^(١)؛ وقد سبق بيان التقيضين في «المنطق».

وثانيها: تقابل التضاد؛ كالسواد والبياض.

وثالثها: تقابل التضاييف؛ كتقابل الأبوة والبنوة.

ورابعها: تقابل العدم والملكية؛ كتقابل العمى والبصر.

وإذا عرفت ذلك، تبين لك: أن التقابل أعم من التناقض؛ لأن التناقض نوع من
أنواعه، أو جزئي من جزئياته، ويلزم من ذلك العموم والخصوص؛ فيلزم أن يكون الوجه
الثاني أعم من الأول، وأن يكون غيره.

وإذا اتضحت هذه المقدمة، فنقول: صيغة «الكل» مقابلة في اللفظ لصيغة «البعض»:

الدليل عليه: أنه لا يصدق على شيء واحد أنه كل وبعض؛ باعتبار شيء واحد
بالضرورة؛ ولهذا: من أراد تكذيب قائل إحدى الصيغتين، يبادر إلى استعمال الصيغة
الأخرى، ويلزم من تقابلهما على الوجه المذكور: ألا تكون صيغة «الكل» محتملة للبعض؛
إما بطريق الاشتراك بين الكل والبعض على قول، أو بطريق الوضع للخصوص على قول
آخر؛ إذ لو كانت محتملة لهما، لما جعل التقابل بينهما على الإطلاق:

أما على قول من قال: بأنها للخصوص فقط - فظاهر. وأما على قول من قال:

(١) في «أ»: التقيضين.

بالاشتراك - فأنه لا مقابلة على الإطلاق بين المشترك فى الاستغراق والخصوص، وبين المختص بالخصوص جزماً. [فصح^(١)] ما ادعينا أنه لو كانت محتملة للخصوص على التفسير المذكور، لما حصل التقابل بينهما على الإطلاق، واللازم متفق؛ فيتنفى الملزوم، وهو أن تكون هذه الصيغة محتملة للبعض على التفسير المذكور.

وإذا لم تكن الصيغة محتملة للخصوص أصلاً: لا على سبيل الاشتراك، ولا على سبيل الاختصاص به - كان الاستغراق مدلولها؛ وذلك هو المطلوب.

قال بعضهم: «مرادكم بـ«التقابل»: التناقض، وقولكم: «لو كانت محتملة للبعض، لما كانت مقابلة لها» عبارة غير متجهة؛ لأن الكلية مستلزمة [١٩٥/ب] للجزئية بالضرورة ولفظها دال عليها؛ فكيف ينفى عنها احتمالها؟!»:

قلنا: قد تبين أنه ليس المراد بالتقابل: «التناقض»؛ على ما فهمه المعترض؛ فالاعتراض المذكور ساقط إذا فهم كلامه، والاصطلاح على ما شرحناه. وبقية الوجوه غنية عن الشرح.

قال صاحب «التنقيح»: دليل العموم فى هذه المواضع أربعة: سقوط [الاعتراض^(٢)] عن الجارى على العموم، وتوجيهه على النازل الجزئى على العموم، ودخول الاستثناء، وورود النقض عليها؛ ولا خلاف فى شيء منها عند أهل اللسان، وإن توهم متوهم أن ذلك بالقرائن، فرضنا [صوراً] فيها عدم القرائن؛ كالأعمى والغائب، [والقرائن] فى أمور مبهمة [تتضمن مناسبة^(٣)]؛ كحروف الهجاء وأمثالها، ومن سمع شخصاً يقول: «أعنت كل رقيق لى» [ومات] - حل له أن يتزوج بإمائه، وإن لم يطلع إلا على هذه اللفظة. ويؤكد الاستعمال؛ وذلك كقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القصاص: ٨٨]، ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾ [الرحمن: ٢٦]، ﴿فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ﴾ [الحجر: ٣٠]، ﴿قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَى﴾ [الأنعام: ٩١] نقضاً لقول من قال: ﴿مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى بَشَرٍ مِنْ شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ٩١]. وكذلك لما قال لبيد: [الطويل]

أَلَا كُلُّ شَيْءٍ مَا خَلَا اللَّهَ بَاطِلٌ وَكُلُّ نَعِيمٍ لَا مَحَالَةَ زَائِلٌ^(٤)

(١) سقط فى «ب».

(٢) فى «أ»: الأغراض.

(٣) فى «أ»: تتضمن قرينة.

(٤) هذا البيت من قصيدة أريد من خمسين بيتاً للبيد بن ربيعة الصحابى رضى الله عنه، رثى بها النعمان بن المنذر ملك الحيرة وأولها:

الكاشف عن المحصول قال له عثمان بن مظعون^(١): «كذبت»؛ ولولا أن لفظة «كل» للعموم، لما انتظم تكذيبه.

* * *

الفصل الرابع

في أن النكرة في سياق النفي تعم

قال المصنف - رحمه الله تعالى -: وَذَلِكَ لَوَجْهَيْنِ: الْأَوَّلُ أَنَّ الْإِنْسَانَ إِذَا قَالَ: «الْيَوْمَ

ألا تسألان المرء ماذا يحاول؟

أغيب فيقضى أم ضلال وباطل؟

حباله مبنوثة فسي سبيله

ويغنى إذا ما أخطأته الحبال

والباطل هنا الذاهب الزائل، ومعناه الهالك الفاني: أى القابل للهلاك والفناء. وقال بعضهم: الباطل فى الأصل ضد الحق، والمراد به هنا الهالك. والحالة بفتح الميم: الحيلة، قال الجوهرى: قولهم: لا محالة أى لا بد وفى البيت شاهدان: أولهما قوله: «ما خلا الله» حيث ورد بنصب لفظ الجلالة بعد «خلا»، فدل ذلك على أن الاسم الواقع بعد «ماخلا» يكون منصوباً، وذلك لأن «ما» هذه مصدرية، وما المصدرية لا يكون بعدها إلا فعل، ولذلك يجب نصب ما بعدها على أنه مفعول به، وإنما يجوز جره إذا كانت حرفاً، وهى لا تكون حرفاً متى سبقها الحرف المصدرى. وثانيهما توسط المستثنى بين جزئى الكلام فى قوله: «ألا كل شيء ما خلا الله باطل»، يريد: ألا كل شيء باطل ما خلا الله. ينظر: ديوانه ص ٢٥٦؛ وجواهر الأدب ص ٣٨٢؛ وخزانة الأدب ٢/ ٢٥٥ - ٢٥٧؛ والدرر ١/ ٧١؛ وديوان المعاني ١/ ١١٨؛ وسمط اللآلى ص ٢٥٣؛ وشرح الأشموني ١/ ١١؛ وشرح التصريح ١/ ٢٩؛ وشرح شذور الذهب ص ٣٣٩؛ وشرح شواهد المغنى ١/ ١٥٠، ١٥٣، ١٥٤، ٣٩٢؛ وشرح المفصل ٢/ ٧٨؛ والعقد الفريد ٥/ ٢٧٣؛ ولسان العرب ٥/ ٣٥١ (رجز)؛ والمقاصد النحوية ١/ ٥، ٧، ٢٩١؛ ومغنى اللبيب ١/ ١٣٣؛ وجمع الفواعل ١/ ٣؛ وبلا نسبة -: فى أسرار العربية ص ٢١١؛ وأوضح المسالك ٢/ ٢٨٩؛ والدرر ٣/ ١٦٦؛ ووصف البياني ص ٢٦٩؛ وشرح شواهد المغنى ٢/ ٥٣١؛ وشرح عمدة الحفاظ ص ٢٦٣؛ وشرح قطر الندى ص ٢٤٨؛ واللمع ص ١٥٤؛ وجمع الفواعل ١/ ٢٢٦.

(١) هو: عثمان بن مظعون بن حبيب بن وهب بن حذافة بن جمح بن عمرو بن هصيص بن كعب ابن لوى أبو السائب القرشى. هو صحابى مشهور أسلم قديماً وهاجر المجرتين وأودى فى الله إيذاء شديداً بعد أن كان فى حوار الوليد بن المغيرة، ورد عليه حواراً لما يرى من إيذاء إخوانه وأمانته فخشى على نفسه فتعرض لبلاء شديد فصبر عليه حتى توفى فى حياة النبى وهو أول رجل مات من المهاجرين بالمدينة. ينظر ترجمته فى: أسد الغابة (٣/ ٥٩٨)، الإصابة (٤/ ٢٢٥)، الثقات (٣/ ٢٦٠)، الاستبصار (٥٨، ١٩٦)، الاستيعاب (٣- ٤/ ١٠٥٣)، بقى بن مخلد (٣٢٨)، سير أعلام النبلاء (١/ ١٥٣)، الطبقات الكبرى (١/ ١٤١)، تجريد أسماء الصحابة (١/ ٣٧٥)، التحفة اللطيفة (٣/ ١٧٠)، أصحاب بدر (١٢٠)، تاريخ الإسلام (٢/ ١١١)، عنوان النجاة (١٣٤)، التاريخ الكبير (٦/ ٢١٠)، الأعلام (٤/ ٢١٤).

أَكَلْتُ شَيْئًا. فَمَنْ أَرَادَ تَكْذِيبَهُ قَالَ: «مَا أَكَلْتُ الْيَوْمَ شَيْئًا». فَذَكَرَهُمْ هَذَا النَّفَى عِنْدَ تَكْذِيبِ ذَلِكَ الْإِثْبَاتِ - يَذُلُّ عَلَى اتِّفَاقِهِمْ عَلَى كَوْنِهِ مُنَاقِضًا لَهُ، وَلَوْ كَانَ قَوْلُهُ: «مَا أَكَلْتُ الْيَوْمَ شَيْئًا» لَا يَقْتَضِى الْعُمُومَ، لَمَا نَاقَضَهُ؛ لِأَنَّ السَّلْبَ الْجُزْئِيَّ لَا يُنَاقِضُ الْإِثْبَاتَ الْجُزْئِيَّ؛ مِثَالُهُ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ: أَنَّ الْيَهُودَ لَمَّا قَالَتْ: ﴿مَا أَنزَلَ اللَّهُ عَلَى بَشَرٍ مِنْ شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ٩١] قَالَ تَعَالَى: ﴿قُلْ مَنْ أَنزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَى﴾ [الأنعام: ٩١] وَإِنَّمَا أُوْرِدَ اللَّهُ تَعَالَى هَذَا الْكَلَامَ نَقْضًا لِقَوْلِهِمْ.

الثانى: لو لم تكن النكرة فى النفى للعموم لما كان قولنا: «لا إله إلا الله» نفياً لجميع الآلهة سوى الله تعالى.

تنبيه: النكرة فى الإثبات إذا كانت خبراً، لا تقتضى العموم؛ كقولك: «جاءنى رجل».

وإذا كان أمراً فالأكثر كوناً على أنه للعموم؛ كقولك: «أعيتى رغبة». والدليل عليه أنه يخرج عن عهدة الأمر بفعل أيها كان؛ ولو لا أنها للعموم؛ وإلا لما كان كذلك.

الشرح: قال -رضى الله عنه-: اعلم -وفقك الله تعالى- أن الدعوى: أن النكرة فى سياق نفى الجنس - للعموم.

أما قوله: «فى سياق نفى الجنس» فهو يخرج النكرة المرفوعة؛ كقولك: «لا رجل فى الدار» بالرفع؛ فإنه لنفى الواحد بقيد كونه واحداً، وليس ذلك لنفى الجنس؛ فإن الوحدة تنافيه. ويخرج - أيضاً - النكرة فى سياق الإثبات؛ كقولك: «جاءنى رجل» [١٩٦/أ]. يتناول سائر النكرات العامة والخاصة، إذا كانت نفياً للجنس.

بيانه: ما جاءنى أحد أو إنسان، ولا رجل فى الدار ولا إنسان فيها، أو غير ذلك.

والدليل على ذلك من وجهين:

الأول: أن قول القائل: «أكلت شيئاً»، يناقضه قول القائل: «ما أكلت شيئاً»، وقولنا: «أكلت شيئاً» موجبة جزئية، فلو كان قولنا: «ما أكلت شيئاً» لا يقتضى العموم مع أنها سالبة - يلزم أن تكون سالبة جزئية، والموجبة الجزئية مع السالبة الجزئية وجب ألا يتناقضا؛ لما سبق فى علم المنطق؛ واللازم باطل؛ فيلزم أن تكون هذه للعموم.

مثاله من الكتاب العزيز: لما قالت اليهود: ﴿مَا أَنزَلَ اللَّهُ عَلَى بَشَرٍ مِنْ شَيْءٍ﴾

[الأنعام: ٩١] رد الله عليهم؛ فقال: ﴿قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَى﴾ [الأنعام: ٩١]؛ وكان هذا نقضا لكلامهم؛ فهذه الآية موجبة جزئية، والأولى سالبة كلية.

الوجه الثاني: هو أنه لو لم تكن النكرة فى سياق نفى الجنس للعموم، لما حصل التوحيد بقول القائل: «لا إله إلا الله»؛ واللازم باطل.

قال صاحب «التنقيحات»: قولهم: «النكرة فى سياق النفى تعم»^(١) - يجب تقييده؛ وإلا بطل بقولنا: لا كل حيوان إنسان. قال بعضهم: هذه الدعوى ما رأيت أحداً من الأصوليين ولا من الأدباء يختصها، مع أنها مخصوصة؛ وليست مخصوصة بشيء قليل بل بكثير:

وبيانه: أن النكرة فى سياق النفى إن رُفِعَتْ - لا تعم؛ كقولك: «لا رجل فى الدار» بالرفع؛ وقولنا: «ليس كل حيوان إنساناً» نكرة فى سياق النفى، ولا تعم؛ فإن كثيراً من الحيوان إنسان، والنكرات الخاصة لا تعم؛ كقوله تعالى: ﴿مَسْأَلُكُمْ مِنْ اللَّهِ غَيْرُهُ﴾ [المؤمنون: ٢٣]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا تَأْتِيهِمْ مِنْ آيَةٍ مِنْ آيَاتِ رَبِّهِمْ﴾ [يس: ٤٦] فإن العموم فى هاتين الصورتين إنما جاء من لفظة «من» مع أن كلمة «إله» نكرة فى سياق النفى [١٩٦/ب]؛ وكذلك لفظة «آية» ونقل هذا عن صاحب الكتاب^(٢)؛ وهذا بخلاف النكرات العامة؛ كقولك: «ما جاءنى أحد، وما عندى شيء»؛ فإنها تعم؛ سواء دخلت عليه كلمة «من» أو لم تدخل؛ بخلاف النكرة الخاصة.

ونقل عن ابن السكيت^(٣) جملة من الصيغ العامة، وكلها نكرة فى سياق النفى؛ كقولك: ما بها أحد، ولاديار، ولا نافع نار، ولا داع، ولا محبب... إلى غير ذلك من النكرات المنفية المعترف بعمومها، ثم قام وقعد، وأوعد وأبرق، وقال: فكيف الحيلة فى

(١) ينظر: البحر المحيط ١١٠/٣ - ١٢٢، تقريب الوصول إلى علم الأصول ص ٧٥، نهاية السؤل ٣٢٩/٢، الحاصل من المحصول ٥١٠/١، التمهيد للأسنوى ص ٣١٨: ٣٢٤، البدخشى على المنهاج ٨٤/٣، الإبهاج فى شرح المنهاج ١٠٦/٢، الأحكام ١٩٠/٢، ميزان الأصول ص ٤٠٢، البرهان ١/٣٣٧ - ٣٣٩، تنقيح الفصول ص ١٨١، شرح الكوكب المنير ١٣٦/٣ - ١٣٧، نشر البنود ٢١٠/١، شرح المنهاج للأصفهاني ٣٥٤/١، التحرير ص ٧٠، كشف الأسرار ١٨٥/١ - ١٨٦.

(٢) فى وأه: اللسان.

(٣) تهذيب إصلاح المنطق (٨٠٥).

ضبط هذه الدعوى مع هذه التخصيصات التى دخلتها؛ وكلها نكرات فى سياق النفى؟!

ثم قال: النكرة فى سياق النفى قسمان: مقيس، ومسموع؛ فالمقيس المطرود: النكرة فى النفى مع «لا» التى لئفى الجنس مبنية^(١)؛ نحو: لا رجل فى الدار، أو معربة منصوبة؛ نحو: لا سائق إبل لك؛ فالنكرة فى النفى عنده قسمان؛ مسموع: وهو ما عدّه، ومقيس: وهو ما حدّه.

واعلم: أن التعريف الذى ذكرناه لصورة المسألة بحيث لا يرد عليه ما ذكره المعترض - هو الذى صدّرنا به المسألة.

وبيانه: أنه لا يرد عليه شئ مما أورده هو؛ فإن قيد نفى الجنس يخرج النكرة المرفوعة. وأما قولنا: ليس كل الحيوان إنسانا - فهو مندفع أيضا؛ لأننا نمنع كون «ليس» لنفى الجنس؛ بل هو للسلب عن الكل فى تلك الصور.

وأما النكرات الخاصة: فيمتنع خصوصها، بل هى عامة عندنا كلها.

وقول صاحب الكتاب وحده ليس بحجة على الأصوليين، مع نقل إمام الحرمين عن سيبويه؛ أنه قال: «ما جاءنى رجل» عام، وأما إنكار من لم يطلع على ذلك فى «كتاب سيبويه»، فلا يعارض نقل إمام الحرمين؛ فإن سيبويه ربما قال ذلك فى غير بابه؛ فلم يطلع المتأخر من طلبة العلم عليه، مع أن الدليل الأصولى [١٩٧/أ] المذكور مطرود فى النكرات العامة والخاصة. وبما ذكرناه من تلخيص الدعوى وتحريرها: يخرج عنه قول القائل: «ما جاءنى أحد»؛ فإننا قيدنا ما ذكرنا بكلمة «لا»؛ فقد اندفع ما أورده بقيد واحد، ولعل ذلك القيد أهمل لشهرة صورة المسألة، أو لغير ذلك، والله أعلم.

واعلم: أن ما ذكره من أن النكرة فى الإثبات إذا كانت خيرا لا نعم، وأما إذا كانت أمرا، ففيه خلاف -: الأول واضح، والثانى فاسد؛ إلا أن يقال: إنه عام عموما بدليًا، وليس ذلك ظاهرا فيه، والله أعلم بالصواب.

* * *

الفصل الخامس

فى شبه منكرى العموم

قال المصنف - رحمه الله تعالى - : احتجوا بأمر:

(١) فى «أ»: منفية.

أَوْهَا: العلمُ بِكَوْنِ هَذِهِ الصَّيْغِ مَوْضُوعَةً لِلْعُمُومِ؛ إِمَّا أَنْ يَكُونَ ضَرْوَرِيًّا وَهُوَ بَاطِلٌ؛ وَإِلَّا وَجَبَ اشْتِرَاكُ الْعُقْلَاءِ فِيهِ، أَوْ نَظَرِيًّا؛ وَحِينَئِذٍ لَا بَدْءَ فِيهِ مِنْ دَلِيلٍ، وَذَلِكَ الدَّلِيلُ إِمَّا أَنْ يَكُونَ عَقْلِيًّا؛ وَهُوَ مُحَالٌ؛ لِأَنَّهُ لَا مَجَالَ لِلْعَقْلِ فِي اللُّغَاتِ. أَوْ نَقْلِيًّا، وَهُوَ إِمَّا أَنْ يَكُونَ مُتَوَاتِرًا، أَوْ أَحَادًا.

وَالْمُتَوَاتِرُ بَاطِلٌ؛ وَإِلَّا لَعَرَفَهُ الْكُلُّ، وَالْأَحَادُ أَيْضًا بَاطِلٌ؛ لِأَنَّهُ لَا يُغِيدُ إِلَّا الظَّنَّ، وَالْمَسْأَلَةُ عِلْمِيَّةٌ.

وَنَائِيهَا: أَنَّ هَذِهِ الْأَلْفَاظَ مُسْتَعْمَلَةً فِي الْإِسْتِغْرَاقِ تَارَةً، وَفِي الْخُصُوصِ أُخْرَى، وَذَلِكَ يَدُلُّ عَلَى الْإِشْتِرَاكِ.

بَيَانُ الْمَقْدَمَةِ الْأُولَى أَنَّ الْقَائِلَ إِذَا قَالَ: «مَنْ دَخَلَ دَارِي أَهْنَتْهُ، أَوْ أَكْرَمْتُهُ». فَإِنَّهُ قَلَمًا يُرِيدُ بِهِ الْعُمُومَ، وَإِذَا قَالَ: «لَقِيتُ الْعُلَمَاءَ، وَقَصَدْتُ الشُّرَفَاءَ» فَقَدْ يُرِيدُ بِهِ الْعُمُومَ تَارَةً، وَالْخُصُوصَ أُخْرَى.

بَيَانُ الْمَقْدَمَةِ الثَّانِيَةِ مِنْ وَجْهَيْنِ:

الأول: أَنَّ الظَّاهِرَ مِنْ اسْتِعْمَالِ اللَّفْظِ فِي شَيْءٍ كَوْنُهُ حَقِيقَةً فِيهِ؛ إِلَّا أَنْ يَدُلُّوْنَا بِدَلِيلٍ قَاطِعٍ عَلَى أَنَّهُمْ بِاسْتِعْمَالِهِمْ فِيهِ مُتَحَوِّزُونَ؛ لِأَنَّا لَوْ لَمْ نَجْعَلْ ذَلِكَ طَرِيقًا إِلَى كَوْنِ اللَّفْظِ حَقِيقَةً فِي الْمُسَمَّى - لَتَعَذَّرَ عَلَيْنَا أَنْ نَحْكُمَ بِكَوْنِ لَفْظِهِ مَا حَقِيقَةً فِي مَعْنَى مَا؛ إِذْ لَا طَرِيقَ إِلَى كَوْنِ اللَّفْظِ حَقِيقَةً سِوَى ذَلِكَ.

الثاني: هُوَ أَنَّ هَذِهِ الْأَلْفَاظَ لَوْ لَمْ تَكُنْ حَقِيقَةً فِي الْإِسْتِغْرَاقِ وَالْخُصُوصِ - لَكَانَ مَجَازًا فِي أَحَدِهِمَا، وَاللَّفْظُ لَا يُسْتَعْمَلُ فِي الْمَجَازِ إِلَّا مَعَ قَرِينَةٍ؛ وَذَلِكَ خِلَافُ الْأَصْلِ.

وَأَيْضًا، فَتِلْكَ الْقَرِينَةُ إِمَّا أَنْ تُعْرَفَ ضَرْوَرَةً أَوْ نَظَرًا.

وَالأولُ بَاطِلٌ؛ وَإِلَّا لَامْتَنَعَ وَتَوَعَّخَ الْخِلَافُ فِيهِ.

وَالثَّانِي - أَيْضًا - بَاطِلٌ؛ لِأَنَّا لَمَّا نَظَرْنَا فِي أُدِلَّةِ الْمُتَبَيِّنِ لِهَذِهِ الْقَرِينَةِ لَمْ نَجِدْ فِيهَا مَا يُمَكِّنُ التَّعْوِيلَ عَلَيْهِ.

وَالثَّلَاثُ: أَنَّ هَذِهِ الْأَلْفَاظَ لَوْ كَانَتْ مَوْضُوعَةً لِلْإِسْتِغْرَاقِ، لَمَّا حَسُنَ أَنْ يُسْتَفْهَمَ الْمُتَكَلِّمُ

به؛ لأنَّ الاستفهام طلبُ الفهم، وطلبُ الفهم - عند حصولِ المُقتضى للفهم - عبث؛ لكن من المعلوم أنَّ مَنْ قال: «ضربتُ كلَّ مَنْ فى الدَّارِ» أَنَّهُ يَحْسُنُ أَنْ يُقالَ: «أضربتُهُم بِالْكَلِّيةِ؟» وَأَنْ يُقالَ: «أضربتُ أَباكَ فِيهِمْ؟»

وَرَابِعُهَا: أَنَّهَا لَوْ كَانَتْ لِلِاسْتِغْرَاقِ لَكَانَ تَأْكِيدُهَا عَبْثًا؛ لِأَنَّهَا تُفِيدُ عَيْنَ الْفَائِدَةِ الْحَاصِلَةَ مِنَ الْمُؤَكَّدِ.

وْخَامِسُهَا: أَنَّهَا لَوْ كَانَتْ لِلِاسْتِغْرَاقِ لَكَانَ الْإِسْتِثْنَاءُ نَقْضًا؛ وَيَبْانُهُ مِنْ وَجْهَيْنِ:

الْأَوَّلُ: أَنَّ الْمُتَكَلِّمَ قَدْ دَلَّ عَلَى الْإِسْتِغْرَاقِ بِأَوَّلِ كَلَامِهِ، ثُمَّ بِالْإِسْتِثْنَاءِ رَجَعَ عَنِ الدَّلَالَةِ عَلَى الْكُلِّ إِلَى الْبَعْضِ؛ فَكَانَ نَقْضًا، وَجَارِيًا مَجْرَى مَا يُقالُ: «ضربتُ كُلَّ مَنْ فى الدَّارِ، لَمْ أَضْرِبْ كُلَّ مَنْ فى الدَّارِ».

الثَّانِي: أَنَّ لَفْظَةَ الْعُمُومِ لَوْ كَانَتْ مَوْضُوعَةً لِلِاسْتِغْرَاقِ لَجَرَتْ لَفْظَةُ الْعُمُومِ مَعَ الْإِسْتِثْنَاءِ مَجْرَى تَعْلِيلِ الْأَشْخَاصِ، وَاسْتِثْنَاءِ الْوَاحِدِ مِنْهُمْ بَعْدَ ذَلِكَ فى الْقُبْحِ؛ كَمَا إِذَا قالَ: «ضربتُ زَيْدًا، وَضربتُ عَمْرًا، وَضربتُ خَالِدًا»، ثُمَّ يَقُولُ: «إِلَّا زَيْدًا». فَلَمَّا لَمْ يَكُنْ كَذَلِكَ دَلَّ حُسْنَ الْإِسْتِثْنَاءِ عَلَى أَنَّ جِنْسَ هَذِهِ الصَّيْغِ لَيْسَتْ لِلِاسْتِغْرَاقِ.

وَسَادِسُهَا: أَنَّ صِيغَةَ «مَنْ» وَ «مَا» وَ «أَيُّ» فى الْمُجَازَاةِ - يَصِحُّ إِدْخَالُ لَفْظِ «الْكُلِّ» عَلَيْهَا تَارَةً، وَ «الْبَعْضِ» أُخْرَى؛ يَقُولُ: «كُلُّ مَنْ دَخَلَ دَارِي فَأَكْرَمْتُهُ، بَعْضُ مَنْ دَخَلَ دَارِي فَأَكْرَمْتُهُ». وَلَوْ ذَلِكُ بَلَكِ الصَّيْغَةِ عَلَى الْإِسْتِغْرَاقِ لَكَانَ إِدْخَالُ الْكُلِّ عَلَيْهَا تَكْرِيرًا، وَ إِدْخَالُ الْبَعْضِ نَقْضًا.

وَسَابِعُهَا: لَوْ كَانَتْ لَفْظَةُ «مَنْ» لِلِاسْتِغْرَاقِ لَأَمْتَنَعَ جَمْعُهَا؛ لِأَنَّ الْجَمْعَ يُفِيدُ أَكْثَرَ مِمَّا يُفِيدُهُ الْوَاحِدُ، وَمَعْلُومٌ أَنَّهُ لَيْسَ بَعْدَ الْإِسْتِغْرَاقِ كَثْرَةٌ؛ فَيُفِيدُهَا الْجَمْعُ؛ لَكِنْ يَصِحُّ جَمْعُهَا؛ لِقَوْلِ الشَّاعِرِ [مِنْ الْوِافِرِ]:

أَتَوْا نَارِي، فَقُلْتُ: مَنْونَ أَنتُمْ؟ فَقَالُوا: الْجِنُّ، قُلْتُ: عِمُوا ظَلَامًا

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن ترتيب الكلام المستفاد من علم النظر تأخير ذكر شبه منكرى العموم إلى أن يستوعب الكلام فى المسائل التى يدعى العموم فيها، ثم تذكر معارضات الخصوم وشبههم، ولم يجر المصنف على هذا الترتيب؛ فإنه ذكر بعض مسائل العموم، ثم ذكر هذه الشبه، وانفصل عنها، ثم ذكر بقية مسائل العموم، وقد

نبهنا على هذا المعنى مرة، فنقول: لنكرى العموم وجوه:

الأول: هو أن دعوى العلم بأن هذه الصيغ للعموم - [من الدعاوى الباطلة؛ وذلك لأنه لو حصل: أن هذه الصيغ للعموم]: فإما أن يكون ذلك علما ضرورياً، أو نظرياً؛ والقسمان باطلان:

أما بطلان القسم الأول: فالدليل عليه هو أن العلم لا يبد وأن يكون مشتركاً فيه بين العقلاء المشاركين للخصوم في الشروط المعدّة لحصول ذلك العلم الضروري. وبيانه: أنه من شارك العقلاء في الخواص الخمس - يكون مشاركاً لهم في العلوم المستفادة من الخواص الخمس، ومن شارك أهل التواتر في الشروط المعدّة للعلم بالأمر المتواتر [١٩٧/ب] - يلزم مشاركته لهم في العلم الحاصل بوقوع ذلك الأمر^(١).

مثاله: أن من كان في الجامع يوم الجمعة غير نائم، ولا مشغول بما يشغل حسه، وليس يبعد عن المئذنة، بعد المنع من الشعور بالمؤذن إذا سقط من المئذنة -: فإنه يشارك العقلاء الذين حصل لهم العلم الضروري بسقوطه؛ فلو كان العلم الضروري حاصلاً بكون هذه الصيغ للعموم - لزم أن يحصل ذلك العلم لمن شاركهم في شروطه، والخصوم قد شاركوه مع عدم العلم؛ فدل ذلك على أنه ليس بضروري.

ولا سبيل إلى الثاني - وهو أن يكون نظرياً -: لأن العلم النظري لا يبد فيه من دليل يفيد العلم، والمفيد لذلك العلم: إما أن يكون مفيداً للعلم، وهو: التواتر، أو مفيداً للظن، وهو: الآحاد؛ والأول باطل؛ وإلا لشاركه جمع من المشاركين في شروطه ومعدّاته^(٢)؛ واللازم باطل، والثاني باطل؛ لأن المسألة علمية، والآحاد لا يفيد إلا الظن.

وهذه الشبهة للواقفية^(٣)، ولو تمسك بها الجازم، لانقلبت؛ ووجه القلب ظاهر.

الشبهة الثانية: أن هذه الصيغ مستعملة في العموم والخصوص؛ فيلزم من ذلك الاشتراك:

أما الأول: فيدل عليه قول القائل: «أكرمت كل من دخل دارى»^(٤) و«أطعمت كل من جاعنى اليوم»؛ فإنه قد يريد الحقيقة.

(١) سقط في: «أء».

(٢) في «ب»: ومعللة.

(٣) في «ب»: هي للواقفية.

(٤) في «أ»: كل من في دارى.

وأما الثاني: فيدل عليه قول القائل: «لَقِيتُ الْعُلَمَاءَ، وَنَاطَرْتُ الْفُضَلَاءَ»؛ فإنه ما لقي كل العلماء، ولا ناظر كل الفضلاء؛ فقد استعمله في الخصوص^(١)؛ فقد ثبت الثاني.

وأما بيان الأول: فذلك لوجهين:

الأول: أن الظاهر من استعمال اللفظ في [١٩٨/أ] المعنى الذي وضع له اللفظ [كونه حقيقة فيه]؛ لأن هذا طريق إلى معرفة كون اللفظ حقيقة في المعنى؛ لأنه لو لم يكن هذا طريقا إلى ذلك، استحالت معرفة كون اللفظ حقيقة في معنى من المعاني؛ إذ لا طريق سوى هذا. وإذا كان حقيقة فيه، لزم الاشتراك بين الخصوص والعموم؛ وذلك هو المطلوب.

الوجه الثاني: أن هذه الألفاظ لو لم تكن حقيقة في العموم والخصوص، وقد استعملت فيهما، يلزم أن تكون مجازا في أحدهما؛ واللازم متنفذ.

أما أولا: فلأن المجاز على خلاف الأصل.

وأما تانيا: فلأن المجاز: إما أن يكون مع القرينة، أو بدون القرينة: لا سبيل إلى الأول؛ لأن تلك القرينة: إما أن تعرف بضرورة العقل؛ أو بنظر العقل، والأول: محال؛ لو قوع اختلاف فيه. والثاني: محال؛ لأن النظر في أدلة القائلين بها يقتضى ألا يكون فيها ما يمكن التعويل عليه، وقد نظرنا في أدلتهم ولم نجد لهم ما يعتمد عليه في إثبات هذه القرينة.

الشبهة الثالثة: أن هذه الألفاظ لو كانت موضوعة للاستغراق، لما حسن الاستفهام عن العموم عند سماعها، والاستفهام عند سماعها حسن؛ فدل ذلك على عدم وضعها للاستغراق:

بيان الملازمة: أن الاستفهام طلب الفهم، ولو كانت للاستغراق بالوضع، كان الفهم حاصلًا عند سماعها للعالم بالوضع جزما.

وبيان انتفاء اللازم: ظاهر.

مثال ذلك: قول المستفهم: «أَضْرَبْتُ كُلَّ مَنْ فِي الدَّارِ؟» عند سماعه قوله: «ضَرَبْتُ كُلَّ مَنْ فِي الدَّارِ».

الشبهة الرابعة: هي أن الصيغ لو كانت للاستغراق بالوضع، لكان تأكيدها بما يفيد عتبا؛ لكونه تحصيلا للحاصل، ولو كان كذلك، لامتنع العقلاء منه؛ واللازم باطل.

الكاشف عن المحصل الشبهة الخامسة: أن هذه الصيغة لو كانت للعموم، لما جاز الاستثناء منها؛ لكون الاستثناء نقضاً؛ على ما [١٩٨/ب] نقره، أو نقول: لو كانت للعموم، لكان الاستثناء منها نقضاً؛ واللازم باطل:

بيان الملازمة من وجهين:

الأول: أن المتكلم قد دل أول كلامه على العموم في قوله: «جاءني العلماء»، فإذا قال: «إلا زيذا» فإنه يدل على أنه إنما جاء بعض العلماء، وذلك نقض للأول، أو نقول: هو مناقض للأول.

الثاني: هو أن هذه الصيغة لو كانت للعموم لجري قول القائل: «جاءني الفقهاء» مجرى تعديد الأشخاص؛ فيصير ذلك بمنزلة قوله: «جاءني زيد، وجاءني عمرو، وجاءني خالد»، ولو كان كذلك، لكان قوله بعد ذلك: «إلا خالدا» نقضاً للأول، وإن شئت، قلت: مناقضاً.

فتب: أن هذه الصيغة لو كانت للعموم، لكان الاستثناء نقضاً بالتفسير المذكور؛ واللازم منتف: إما بالإجماع، أو لأنه لو كان كذلك، لا تمتنع العقلاء منه، ولم يمتنعوا؛ فدل ذلك على أنه ليس الاستثناء نقضاً.

الشبهة السادسة: أن هذه الصيغة لو كانت للعموم، لما جاز إدخال «كل» و«بعض» عليها؛ لكون الأول تكراراً، والثاني؛ نقضاً، واللازم باطل.

الشبهة السابعة: هو أن صيغة «من»: لو كانت للعموم، لما جاز جمعها؛ واللازم باطل: بيان الأول: أن صيغة الجمع ينبغي أن تفيد أكثر مما يفيد الواحد جزماً.

بيان الثاني: قول بعضهم: [من الوافر]:

أَتَوْنَا نَارِي فَقُلْتُ: مُنُونٌ أَنْتُمْ؟ فَقَالُوا: الْجَنُّ، قُلْتُ: عَمُوا ظَلَامًا! (١)

(١) البيتُ الشاهد من قصيدة قافيتها ميمية حاثية. قال ابن السيد (في شرح أبيات الجمل للزجاجي): ذكر أبو القاسم مؤلف الجمل أن الناس يغلطون في هذا الشعر فيروونه عموا صباحاً، وجعل دليله الأبيات الميمية المنقولة عن أبي زيد. ولقد صدق فيما حكاها ولكنه أخطأ في تخطئة رواية من روى: «عموا صباحاً»، لأن هذا الشعر الذي أنكره وقع في (كتاب خمر سد مأرب) ونسبه إلى جذع بن سنان الغساني في حكاية طويلة زعم أنها جرت له مع الجن وكلا الشعرين أكذوبة من أكاذيب العرب لم تقع قط. والشعر الذي على قافية الميم ينسب إلى شمر بن الحارث، وينسب إلى تأبط شراً. وأما الشعر الذي على قافية الحاء فلا أعلم خلافاً في أنه لجذع بن سنان، وهو:

أَتَوْنَا نَارِي فَقُلْتُ: مُنُونٌ أَنْتُمْ فَقَالُوا: الْجَنُّ قُلْتُ: عَمُوا صَبَاحاً

هذه جملة الشبه التي ذكرها المصنف، وهي واضحة من المتن، إلا أنا قصدنا بسطها بالتماس بعض طلبة العلم.

قال المصنف - رحمه الله تعالى -: وَالْجَوَابُ عَنِ الْأَوَّلِ: لَا نُسَلِّمُ أَنَّهُ غَيْرُ مَعْلُومٍ بِالضَّرُورَةِ؛ فَإِنَّا - بَعْدَ اسْتِقْرَاءِ اللُّغَاتِ - نَعْلَمُ بِالضَّرُورَةِ أَنَّ صَيَغَ «كُلٌّ» وَجَمِيعٌ، وَمَنْ وَمَا، وَأَيُّ فِي الاسْتِفْهَامِ وَالْمَجَازَةِ لِلْعُمُومِ. سَلَّمْنَاهُ؛ فَلِمَ لَا يَجُوزُ أَنْ يُعْرَفَ بِالْعَقْلِ؟! قَوْلُهُ: «لَا مَحَالٌ لِلْعَقْلِ فِي اللُّغَاتِ».

قُلْنَا: ابْتِدَاءً أَوْ بِوَاسِطَةِ الْإِسْتِعَانَةِ بِمُقَدِّمَاتٍ نَقْلِيَّةٍ؟ [الْأَوَّلُ مُسَلَّمٌ، وَالثَّانِي مَمْنُوعٌ؛ فَلِمَ قُلْتَ: إِنَّهُ لَمْ تَوْجَدْ مُقَدِّمَاتٍ نَقْلِيَّةً يَسْتَنْتِجُ الْعَقْلُ مِنْهَا ثُبُوتَ الْحُكْمِ فِي هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ؟ سَلَّمْنَاهُ؛ فَلِمَ لَا يَجُوزُ أَنْ يُعْرَفَ ذَلِكَ بِالْأَحَادِ؟ قَوْلُهُ: «الْمَسْأَلَةُ قَطْعِيَّةٌ».

سقال ابن السيرافي: وإنما قال لهم: عموا ظلاماً لأنهم جن، وانتشارهم بالليل، فناسب أن يذكر الظلام، كما يقال لبنى آدم إذا أصبحوا: عموا صباحاً. قال ابن السيد (في شرح أبيات الجمل): ومعنى عموا انعموا، يقال: عم صباحاً بكسر العين وفتحها. ويقال: وعم يعم من باب وعد وومق: وذهب قوم إلى أن يعم عذوفة من ينعم. وقالوا: إذا قبل عم بفتح العين فهو عذوف من انعم المفتوح، وإذا قبل: عم بكسر العين فهو عذوف من ينعم للمكسور العين. وحكى يونس أن أبا عمرو بن العلاء سئل عن قول عنترة:

وعمى صباحاً دار عبلة واسلمى

فقال: هو من نعم المطر إذا كثر، ونعم البحر إذا كثر زبده، كأنه يدعو لها بالسقيا وكثرة الخير. وقوله: «ومنون أنتم» يريد: من أنتم، وفيه شذوذان: الأول إلحاق الواو والنون بها في الوصل، والثاني تحريك النون، وهي تكون ساكنة. وقال ابن الناطم: فيه شذوذان: أحدهما أنه حكى مقدرا غير مذكور، والثاني أنه أثبت العلامة في الوصل، وحققها ألا تثبت إلا في الوقف. (المقاصد النحوية ٤/٥٠٣). وهو لشمر بن الخارث في الحيوان ٤/٤٨٢، ٦/١٩٧. وخزانة الأدب ٦/١٦٧، ١٦٨، ١٧٠، والدرر ٦/٢٤٦؛ ولسان العرب ٣/١٤٩ (حسد)، ١٣/٤٢٠ (منن)؛ ونوادر أبي زيد ص ١٢٣؛ ولسمير الضبى في شرح أبيات سيبيويه ٢/١٨٣؛ ولشمر أو لتأبط شرا في شرح التصريح ٢/٢٨٣؛ وشرح المفصل ٤/١٦؛ ولأحدهما أو لجذع ابن سنان في المقاصد النحوية ٤/٤٩٨؛ وبلا نسبة في أمالي ابن الجاحب ١/٤٦٢؛ وأوضح المسالك ٤/٢٨٢؛ وجواهر الأدب ص ١٠٧؛ والحيوان ١/٣٢٨؛ والخصائص ١/١٢٨؛ والدرر ٦/٣١٠؛ ووصف المباني ص ٤٣٧؛ وشرح الأشموني ٢/٦٤٢؛ وشرح ابن عقيل ص ٦١٨؛ وشرح شواهد الشافعية ص ٢٩٥؛ والكتاب ٢/٤١١؛ ولسان العرب ٦/١٢ (أنس)، ١٤/٣٧٨ (سرا)؛ والمقتضب ٢/٣٠٧، والمقرب ١/٣٠٠؛ وجمع الهوامع ٢/١٥٧، ٢١١.

قلنا: لا نُسَلِّمُ؛ كَيْفَ وَقَدْ بَيَّنَّا أَنَّ الْقَطْعَ لَا يُوْجَدُ فِي اللُّغَاتِ إِلَّا نَادِرًا؟

وَالْجَوَابُ عَنِ الثَّانِي: لَا نِزَاعَ فِي أَنَّ هَذِهِ الْأَلْفَاظَ قَدْ تُسْتَعْمَلُ فِي الْخُصُوصِ؛ وَلَكِنَّكَ إِنِ ادَّعَيْتَ أَنَّهُ لَا يُوْجَدُ الْإِسْتِعْمَالُ، إِلَّا إِذَا كَانَ حَقِيقَةً - بَطَلَ قَوْلُكَ بِالْمَحَازِ، وَإِنْ سَلَّمْتَ أَنَّهُ قَدْ يُوْجَدُ الْإِسْتِعْمَالُ حَيْثُ لَا حَقِيقَةً؛ فَحَيْثُ تَعَذَّرَ الْإِسْتِدْلَالُ بِالْإِسْتِعْمَالِ عَلَى كَوْنِهِ حَقِيقَةً.

فَإِنْ قُلْتَ: أَسْتَدِلُّ بِالْإِسْتِعْمَالِ مَعَ أَنَّ الْمَحَازَ خِلَافُ الْأَصْلِ عَلَى كَوْنِهِ حَقِيقَةً فِيهِ.

قُلْتَ: قَوْلُكَ: «الْمَحَازُ خِلَافُ الْأَصْلِ». لَا يُفِيدُ إِلَّا الظَّنَّ؛ وَعِنْدَكَ الْمَسْأَلَةُ قَطْعِيَّةٌ يَقِينَةٌ. وَأَيْضًا: فَكَمَا أَنَّ الْمَحَازَ خِلَافُ الْأَصْلِ فَكَذَلِكَ الْإِشْتِرَاكُ؛ وَقَدْ تَقَدَّمَ فِي كِتَابِ اللُّغَاتِ أَنَّهُ إِذَا وَقَعَ التَّعَارُضُ بَيْنَهُمَا؛ كَانَ دَفْعُ الْإِشْتِرَاكِ أَوْلَى.

وَأَمَّا قَوْلُهُ أَوَّلًا: «لَوْ لَمْ يُجْعَلْ هَذَا طَرِيقًا إِلَى كَوْنِ اللَّفْظِ حَقِيقَةً لَمْ يَبْقَ لَنَا إِلَيْهِ طَرِيقٌ أَصْلًا».

قلنا: قَدْ بَيَّنَّا فَسَادَ هَذَا الطَّرِيقِ، فَإِنْ لَمْ يَكُنْ هَهُنَا طَرِيقٌ آخَرُ إِلَى الْفَرْقِ بَيْنَ الْحَقِيقَةِ وَالْمَحَازِ وَجَبَ أَنْ يُقَالَ: إِنَّهُ لَا طَرِيقَ إِلَى ذَلِكَ الْفَرْقِ؛ لِأَنَّ مَا ظَهَرَ فَسَادُهُ لَا يَصِيرُ صَحِيحًا؛ لِأَجْلِ فَسَادِ غَيْرِهِ.

قَوْلُهُ ثَانِيًا: «ذَلِكَ الطَّرِيقُ: إِمَّا أَنْ يُعْرَفَ بِالضَّرُورَةِ، أَوْ بِالذَّلِيلِ.

وَالضَّرُورَةُ بَاطِلَةٌ؛ لِوُقُوعِ الْخِلَافِ. وَالذَّلِيلُ بَاطِلٌ؛ لِأَنَّا لَمْ نَجِدْ - فِي أدِلَّةِ الْمُخَالِفِينَ - مَا يَدُلُّ عَلَيْهِ»

قلنا: الضَّرُورَةُ لَا يُنْكِرُهُ الْجَمْعُ الْعَظِيمُ مِنَ الْعُقَلَاءِ، وَقَدْ يُنْكِرُهُ النَّفَرُ الْيَسِيرُ؛ وَلَأَنَّا سَلَّمْنَا أَنَّ الْجَمْعَ الْعَظِيمَ مِنَ أَهْلِ اللُّغَةِ نَازَعُوا فِي أَنَّ لَفْظَ «الْكُلِّ» وَ«أَيُّ» لِلْعُمُومِ.

سَلَّمْنَا ذَلِكَ؛ لَكِنْ لَا نُسَلِّمُ أَنَّهُ لَمْ يُوْجَدْ مَا يَدُلُّ عَلَى كَوْنِهَا مَحَازًا فِي الْخُصُوصِ.

قَوْلُهُ: «نَظَرْنَا فِي أدِلَّةِ الْمُخَالِفِينَ، فَلَمْ نَجِدْ فِيهَا مَا يَدُلُّ عَلَى ذَلِكَ».

قلنا: عَدَمُ الْوُجُودِ لَا يَدُلُّ عَلَى عَدَمِ الْوُجُودِ.

وَأَعْلَمُ أَنَّ الشَّرِيفَ الْمُرْتَضَى عَوَّلَ عَلَى هَذِهِ الطَّرِيقَةِ، وَمَنْ تَأَمَّلَ كَلَامَهُ فِيهَا عَلِمَ أَنَّهُ -

فى أكثر الأمر - يدور على المطالبة بالدلالة على كَوْنِ هَذِهِ الصِّغَةِ مَجَازًا فى الخصوص؛ مع أنه شرع فيها شروع المُستدل على كونها حقيقة فى الاستغراق واخصُوص.

وَالْجَوَابُ عَنِ الثَّالِثِ: لَا نُسَلِّمُ أَنَّ حُسْنَ الإِسْتِفْهَامِ لَا يَكُونُ إِلَّا عِنْدَ الْإِشْتِرَاكِ؛ فَمَا الدَّلِيلُ عَلَيْهِ؟

ثُمَّ الدَّلِيلُ عَلَى أَنَّهُ قَدْ يَكُونُ لِغَيْرِهِ وَجْهَانِ:

الأَوَّلُ: أَنَّهُ لَوْ كَانَ حُسْنُ الإِسْتِفْهَامِ لِأَجْلِ الْإِشْتِرَاكِ؛ لَوَجِبَ أَلَّا يَحْسُنَ الْجَوَابُ إِلَّا بَعْدَ الإِسْتِفْهَامِ عَنْ جَمِيعِ الْأَقْسَامِ الْمُمَكِّنَةِ؛ عَلَى مَا قَرَّرْنَاهُ فِي الْفَصْلِ الْأَوَّلِ.

الثَّانِى: أَنَّ الإِسْتِفْهَامَ قَدْ يَجَابُ عَنْهُ بِذِكْرِ [مَا عَنْهُ وَقَعَ الإِسْتِفْهَامُ] كَمَا لَوْ قَالَ الْقَائِلُ: «ضَرَبْتُ الْقَاضِيَّ». فَيُقَالُ لَهُ: «أَضَرَبْتَ الْقَاضِيَّ؟» فَيَقُولُ: «نَعَمْ، ضَرَبْتُ الْقَاضِيَّ». وَلَا شَكَّ فِي حُسْنِ هَذَا الإِسْتِفْهَامِ فِي الْعَرَبِ.

فَقَبِلْتُ بِهِذَيْنِ الْوَجْهَيْنِ أَنَّ الإِسْتِفْهَامَ قَدْ يَحْسُنُ لَا مَعَ الْإِشْتِرَاكِ.

ثُمَّ نَقُولُ: الإِسْتِفْهَامُ إِمَّا أَنْ يَقَعَ يَمِّنَ يَحْزُورُ عَلَيْهِ السَّهْوُ، أَوْ يَمِّنَ لَا يَحْزُورُ عَلَيْهِ ذَلِكَ.

وَالأَوَّلُ قَدْ يَحْسُنُ؛ لِوُجُوهٍ أَرْبَعَةٍ أُخْرَى غَيْرِ الَّذِى ذَكَرُوهُ.

أَحَدُهَا: أَنَّ السَّامِعَ رُبَّمَا ظَنَّ أَنَّ الْمُتَكَلِّمَ غَيْرَ مَتَحَفِّظٍ فِي كَلَامِهِ، أَوْ هُوَ كَالسَّاهِي؛ فَيَسْتَفْهِمُهُ وَيَسْتَبِينُهُ؛ حَتَّى إِنْ كَانَ سَاهِيًا زَالَ سَهْوُهُ، وَأَخْبَرَهُ عَنْ تَقِظِهِ؛ وَلِذَلِكَ: يَحْسُنُ أَنْ يَجَابَ عَنِ الإِسْتِفْهَامِ بِعَيْنِ مَا وَقَعَ عَنْهُ الإِسْتِفْهَامُ.

وَتَانِيهَا: أَنْ يَظُنَّ السَّامِعُ - لِأَجْلِ أَمَارَةٍ - أَنَّ الْمُتَكَلِّمَ قَدْ أَخْبَرَ بِكَلَامِهِ الْعَامَّ عَنْ جَمَاعَةٍ عَلَى سَبِيلِ الْمُجَازَةِ، وَيَكُونُ السَّامِعُ شَدِيدَ الْعَنَاءِ بِذَلِكَ؛ فَتَدْعُوهُ شِدَّةُ عَنَائِهِ إِلَى الإِسْتِفْهَامِ عَنْ ذَلِكَ الشَّيْءِ؛ لِكَيْ يَعْلَمَ الْمُتَكَلِّمَ اهْتِمَامَ السَّامِعِ بِهِ؛ فَلَا يُحَازِفُ فِي الْكَلَامِ.

وَهَذَا قَدْ يَقُولُ الْقَائِلُ: «رَأَيْتُ كُلَّ مَنْ فِي الدَّارِ». فَإِذَا قِيلَ لَهُ: «أَرَأَيْتَ زَيْدًا فِيهِمْ؟»، فَقَالَ: «نَعَمْ». زَالَتِ التُّهْمَةُ؛ لِأَنَّ اللَّفْظَ الْخَاصَّ أَقْلُ إِحْمَالًا، وَرُبَّمَا لَمْ يَتَحَقَّقْ رُؤْيَاهُ؛

فَيَدْعُوهُ مَا رَأَهُ مِنْ اهْتِمَامِ الْمُسْتَفْهِمِ إِلَى أَنْ يَقُولَ: «لَا أَتَحَقَّقُ رُؤْيَيْهِ».

وَنَالِئُهَا: أَنْ يَسْتَفْهِمَ؛ طَلِبًا لِقُوَّةِ الظَّنِّ.

وَرَأْبُعُهَا: أَنْ تَوْجَدَ هُنَاكَ قَرِينَةً تَقْتَضِي تَخْصِيصَ ذَلِكَ الْعُمُومِ؛ مِثْلُ أَنْ يَقُولَ: «ضَرَبْتُ كُلَّ مَنْ فِي الدَّارِ» وَكَأَنَّ فِيهَا الْوَزِيرُ؛ فَغَلَبَ عَلَى الظَّنِّ أَنَّهُ مَا ضَرَبَهُ، فَإِذَا حَصَلَ التَّعَارُضُ اسْتَفْهِمَهُ؛ لِيَقَعَ الْجَوَابُ عَنْهُ بِلَفْظٍ خَاصٍّ لَا يَحْتَمِلُ التَّخْصِيصَ.

وَأَمَّا إِنْ وَقَعَ مَنَ لَا يَجُوزُ عَلَيْهِ السَّهْوُ فَذَلِكَ لِأَنَّ دَلَالََةَ الْخَاصِّ أَقْوَى مِنْ دَلَالََةِ الْعَامِّ؛ فَيُطْلَبُ الْخَاصُّ بَعْدَ الْعَامِّ؛ تَخْصِيلاً لِتِلْكَ الْقُوَّةِ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن المصنف أجاب عن الشبهة الأولى: بالمنع:

بيانه: أن يقول: لا نسلم أن العلم الضروري غير حاصل بكون هذه الصيغ للعموم؛ وذلك [١٩٩/أ] لأن بعد استقرار اللغات وتتبع كلام العرب؛ نظماً ونثراً وخطباً - يحصل العلم الضروري بأن هذه الصيغ للعموم، وليست هذه الضرورة هي الضرورة الحاصلة لكل واحد بالفطرة؛ فإن تلك الضرورة مشتركة بين العقلاء، وهذه الضرورة مختصة بأرباب الاستقراء؛ فيلزم اشتراك أهل الاستقراء فيها.

سلمنا ذلك؛ لكن لم لا يجوز أن يعرف ذلك بالعقل نظراً.

قوله: «لا مجال للعقل في اللغات»:

قلنا: لا نسلم ذلك على الإطلاق؛ بل ذلك مقيد، فأما بواسطة تركيب المقدمات العقلية، فلا نسلم أنه لا مجال له؛ وقد بينا طريق ذلك فيما مضى.

سلمنا ذلك؛ ولكن لم لا يجوز أن يكون ذلك بالنقل آحاداً؟!

قوله: «المسألة علمية»:

قلنا: لا نسلم؛ بل هي عندنا ظنية؛ كيف وقد بينا أن الدلائل اللفظية لا تفيد اليقين إلا نادراً؟!

وعن الثاني: أنا نسلم استعمال الصيغة في الحقيقة والمجاز، ولكن لا نسلم أنه يلزم من ذلك العلم بالاشتراك.

وبعد ذلك نقول: إما أن يدعى أن لا استعمال إلا بطريق الحقيقة، وهذا باطل؛ لأن الاستعمال بطريق المجاز كثير الوقوع لا سبيل إلى إنكاره؛ ولا يدعى ذلك، بل يجوز الاستعمال بطريق المجاز.

وإذا جوزت ذلك، لا يلزم من نفس الاستعمال أن يكون بطريق الحقيقة؛ لجواز أن يكون ذلك بطريق المجاز، فلا يلزم من نفس الاستعمال العلم بكونه حقيقة.

فإن قلت: «أستدل بهذا مع أن الأصل عدم المجاز»:

قلنا: إذا سلكت هذا المسلك، لا يحصل لك العلم ولا الظن: بيان أنه لا يحصل لك العلم: لأن قولك: «الأصل عدم المجاز» لا يفيد العلم.

وبيان أنه لا يحصل لك الظن: لأن هذا الأصل معارض بالنافي للاشتراك، وقد بينا أنه متى وقع التعارض بين الاشتراك [١٩٩/أ] والمجاز، فالمجاز أولى؛ فإذن: لم يحصل الظن أيضا. وأما قوله: «لو لم يكن الاستعمال طريقا إلى العلم بكونه حقيقة، لما بقى لنا [طريق]»^(١)...

قلنا: لا نسلم الملازمة؛ وسند المنع: أنا بينا أن نفس الاستعمال ليس بطريق؛ فلا يلزم من كونه ليس بطريق ألا يكون غيره طريقا، وقد بينا نحن طرقا؛ منها: تنصيب الواضع، ومنها: التجرد عن القرائن فى بعض الصور، وعدم التجرد فى غيرها.

سلمنا الملازمة؛ ولكن لم قلت: إن لنا طريقا؟! وهذا لأننا بينا فساد هذا الطريق، فإذا لم يكن فارق بين الحقيقة والمجاز إلا هذا، يلزم ألا يكون ههنا فارق أصلا.

قوله ثانيا: «ذلك الطريق: إما أن يعرف بالضرورة، أو بالنظر»:

قلنا: لم لا يجوز أن يعرف بالضرورة؟!.

قوله: «الضرورى لا ينكره الجمع العظيم»:

قلنا: نعم؛ ولكن لا نسلم أن منكرى هذا الضرورى بلغوا مبلغ الجمع العظيم، والضرورى يجوز أن ينكره جمع إذا لم يكن عظيما؛ وذلك كمنكرى البديهيات.

سلمنا ذلك؛ ولكن لم لا يجوز أن يعرف ذلك بالنظر؟!.

قوله: «قد نظرنا فى أدلة المخالفين، فلم نجد فيها ما يعول عليه»:

قلنا: لا نسلم أنه لم يوجد؛ غاية ما فى الباب: أنكم^(٢) ما وجدتموه؛ ولكن لا يلزم من عدم الوجدان عدم الوجود.

واعلم: أن الشريف المرتضى عوّل على هذه الطريقة مبينا بها اشتراك الصيغة

(١) سقط فى «ب».

(٢) فى «ب»: أنكر وهو تصحيف.

المذكورة بين العموم والخصوص، ثم إنه يدور ذلك الأمر على المطالبة بالدليل على كون هذه الصيغة مجازاً في الخصوص.

وقد ظهر مما ذكرناه فساد^(١) دليله الذي عول عليه هنا؛ فإنه شرع أولاً يستدل على الاشتراك، ثم بعد ذلك طالب بالدليل الدال على كون هذه الصيغة مجازاً في الخصوص، فإنه قال: وجود القرينة المخصصة: إما أن يعلم بالضرورة؛ وهو باطل، أو بالنظر؛ وهو باطل؛ لأنه لا بد له من دليل، وأما الدليل عليه: فقد نظرنا في أدلتهم [٢٠٠/أ]، فما وجدنا فيها ما نعول عليه. وهذا النمط من الاستدلال فاسد؛ لأن وظيفة المستدل إقامة الدليل على المدعى، والمطالبة بالدليل على ما يعتقده خصمه ليس دليلاً على صحة ما يدعيه المستدل، وهو خروج عن مقام الاستدلال إلى مقام الاعتراض، وهذا النمط لا يخفى فساده.

واعلم: أنا قد وجهنا دليل المرتضى على وجه ليس فيه العدول عن الاستدلال؛ فإننا قلنا: ذلك الدليل الموجب للتخصيص لا يعلم ضرورة؛ لوقوع الخلاف، أو نظراً؛ وذلك باطل باستقراء أدلة الخصوم. وجواب هذا التوجيه: المنع.

والجواب عن الثالث: أنا لا نسلم أن الاستفهام لا يكون إلا عند الاشتراك، ثم نقول: لو كان حسن الاستفهام لأجل^(٢) الاشتراك، لوجب الاستفهامات الكثيرة عن تلك المراتب الممكنة، وأقسامها، وأقسام أقسامها على ما مر؛ واللازم باطل؛ فالملزوم كذلك. هذا أحد الوجهين.

الوجه الثاني: أن الاستفهام قد يجاب عنه بذكر ما عنه وقع الإخبار، كما إذا قال: «ضربت القاضي»، فيقال: «أضربت القاضي؟!»؛ وذلك يدل على أن الاستفهام يحسن بدون الاشتراك.

واعلم: أن السؤال المذكور قد حصل الجواب عنه بما ذكر من الوجهين، إلا أن المصنف ذكر وجوهاً أربعة أخرى؛ استظهاراً، فقال: الاستفهام يحسن بغير الاشتراك، فنقول: إن الشخص المستفهم منه: إما أن يكون ممن يجوز عليه السهو أو لا: فإن كان ممن يجوز عليه السهو، فلا يلزم من الاستفهام الاشتراك، بل الاستفهام يكون لأسباب أربعة:

الأول: أنه ربما ظن السامع لكلام المخبر: أنه صدر منه عن سهو وعدم تيقظ؛

(١) في «أ»: وهن.

(٢) في «أ»: يدل على.

فيستفهمه، ويستتبه؛ ليزول ظن كونه ساهيا غير متيقظ، وسبب هذا الاستفهام غير الاشتراك، وكذلك: يحسن الاستفهام عن غير ما وقع عنه الإخبار والإعلام. وهذه العبارة التى للمصنف [٢٠٠/ب]، وهى قوله: «إما أن يقع الاستفهام ممن يجوز عليه السهو»^(١) محمولة على ما ذكرنا، وهو: أن الشخص المستفهم منه: إما أن يكون من الأشخاص الذين يجوز عليهم السهو أولا.

السبب الثانى لحسن الاستفهام: هو أن يظن السامع أن المتكلم قد أطلق العام، وأراد به الخاص على سبيل المجاز؛ وذلك لأمانة أوجبت غلبة ظنه، فإذا قال القائل: «رأيت الحجاج»، فيقول السامع: «أرأيت زيدا؟!» فيقول: «نعم»؛ فيزول ظن التخصيص؛ فيكون سبب الاستفهام زوال ظن التخصيص؛ ليعدل المسئول عن استعمال ما تكون دلالاته على المسئول [عنه] ضعيفة - وهى الصيغة العامة - إلى ما تكون دلالاته على المسئول [عنه] أقوى - وهى الصيغة الخاصة - فإن دلالة العام على الفرد المسئول عنه أضعف من دلالة الخاص عليه؛ ولهذا إذا سمع السائل^(٢) الشديد الاهتمام بالمسئول عنه - الصيغة الخاصة بعد سماعه الصيغة العامة - سكنت نفسه، وزال وهمه؛ فإن العام يحتمل تخصيصات كثيرة، ولا كذلك الخاص؛ فإنه لا يحتمل تلك التخصيصات.

السبب الثالث للاستفهام: أن يكون المستفهم قد سمع أولا ما أوجب غلبة ظنه، فيستفهم عما حصل له به غلبة الظن؛ ليحصل له بعد الاستفهام قوة غلبة الظن، أو زيادة^(٣) قوة غلبة الظن.

السبب الرابع للاستفهام: طلب ترجيح أحد المعارضين على الآخر:

بيانه: أنه إذا سمع لفظا عاما يغلب على إرادة عمومه؛ بناء على الأصل، ثم إنه قد يعارضه ما يقتضى تخصيصه، وعدم إجرائه على الحقيقة؛ فيتعارض عنده أمران؛ أحدهما: يقتضى إجراءه على العموم، والثانى: يقتضى عدم إجرائه على [العموم]^(٤).

(١) قوله: «الاستفهام: إما أن يقع ممن يجوز السهو عليه، أو ممن لا يجوز السهو عليه»: قلت: هذه العبارة وجدتها فى عدة نسخ، ولم أجد غيرها، وهى غير متجهة، بل الصواب، أن يقول: الكلام المستفهم عنه: إما أن يقع ممن يجوز السهو عليه أم لا؛ فإن هذه الوجوه التى ذكرها فى الكتاب مرتبة على جواز السهو على المتكلم دون السامع، والاستفهام: إنما يكون من السامع دون المتكلم، فتأمل ذلك. ينظر: التفاسير ١٨٢٣/٤

(٢) فى «ب»: القائل.

(٣) فى «ب»: وزيادة

(٤) سقط فى «ب».

مثاله: قول القائل: «ضربت كل من في الدار»؛ ومن جملة من في الدار أبوه أو الوزير، فالأبوة معارضة لعموم لفظه؛ فيستفهم لترجيح أحد المعارضين على الآخر؛ فيقول: [٢٠١/] «أضربت كل من في الدار؟»؛ ليأتى المستول عنه بلفظ يترجح به عنده أحدهما على الآخر. وهذا الوجه غير الأول؛ لأن الأول لنفى التخصيص، وهذا لترجيح المعارضين على الآخر. وهذا كله إذا كان المستفهم منه^(١) وهو المستول - ممن يجوز عليه السهو. وأما إذا لم يكن ذلك الشخص المستول - وهو المستفهم منه -^(٢) ممن يجوز عليه السهو -: فالاستفهام منه يحصل قوة الدليل:

بيانه: أنه ذكر أولا لفظا عاما محتملا لتخصيصات كثيرة، فإذا استفهمه، يأتى بلفظ لا يحتمل تلك التخصيصات.

قال المصنف - رحمه الله تعالى -: [وَالْجَوَابُ عَنِ الرَّابِعِ - مِنْ حَيْثُ الْمُعَارَضَةُ، وَمِنْ حَيْثُ التَّحْقِيقُ:

أَمَّا الْمُعَارَضَةُ: فَمِنْ ثَلَاثَةِ أَوْجُهٍ:

أَحَدُهَا: تَأْكِيدُ الْخُصُوصِ؛ كَقَوْلِهِمْ: «جَاءَ زَيْدٌ نَفْسُهُ».

وَتَانِيهَا: تَأْكِيدُ أَلْفَاظِ الْعَدَدِ؛ كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ﴾ [البقرة ١٩٦].

وَتَالِثُهَا: أَنَّ التَّأْكِيدَ تَقْوِيَةٌ مَا كَانَ حَاصِلًا، فَلَوْ كَانَ الْحَاصِلُ هُوَ الْاِشْتِرَاكُ، لَتَأَكَّدَ ذَلِكَ الْاِشْتِرَاكُ بِهَذَا التَّأْكِيدِ.

فَإِنْ قُلْتُ: التَّأْكِيدُ يُعَيِّنُ اللَّفْظَ لِأَحَدٍ مَفْهُومِيهِ. قُلْتُ: هَذَا لَا يَكُونُ تَأْكِيدًا؛ بَلْ بَيَانًا.

وَأَمَّا مِنْ حَيْثُ التَّحْقِيقُ؛ فَهُوَ أَنَّ الْمُتَكَلِّمَ؛ إِمَّا أَنْ يَجُوزَ عَلَيْهِ السَّهْوُ، أَوْ لَا يَجُوزُ:

فَإِنْ جَازَ ذَلِكَ، كَانَ حُسْنُ التَّأْكِيدِ؛ لَوْجُوهٌ:

أَحَدُهَا: أَنَّ السَّامِعَ إِذَا سَمِعَ اللَّفْظَ بِدُونِ تَأْكِيدٍ، جَوَزَ مُجَازَفَةَ الْمُتَكَلِّمِ، فَإِذَا أَكَّدَهُ، صَارَ ذَلِكَ التَّجْوِيزُ أَبْعَدَ.

(١) فى هـ: عنه.

(٢) فى هـ: عنه.

وَتَأْنِيهَا: أَنَّهُ رَبَّمَا حَصَلَ هُنَاكَ مَا يَقْتَضِي تَحْصِصَ الْعَامِّ، فَإِذَا اقْتَرَنَ بِهِ التَّأْكِيدُ، كَانَ احْتِمَالُ الْخُصُوصِ أَبْعَدَ.

وَتَأْتِيهَا: تَقْوِيَةُ بَعْضِ أَلْفَاظِ الْعُمُومِ بِبَعْضِ.

وَأَمَّا إِنْ لَمْ يَجَزِ السَّهْوُ عَلَى الْمُتَكَلِّمِ لَمْ يَكُنْ لِلتَّأْكِيدِ فَائِدَةٌ إِلَّا تَقْوِيَةُ الظَّنِّ.

وَالْجَوَابُ عَنِ الْخَامِسِ: أَنَّهُ مَنْقُوضٌ بِالْأَلْفَاظِ الْعَدِيدَةِ؛ فَإِنَّهَا صَرِيحَةٌ فِي ذَلِكَ الْعَدَدِ الْمَخْصُوصِ، ثُمَّ يَنْطَرُقُ الِاسْتِثْنَاءُ إِلَيْهَا.

ثُمَّ الْفَرْقُ بَيْنَ مَا ذَكَرُوهُ مِنَ الصُّورَتَيْنِ، وَبَيْنَ مَسْأَلَتِنَا: أَنَّ الِاسْتِثْنَاءَ إِذَا اتَّصَلَ بِالْكَلَامِ صَارَ جُزْءًا مِنَ الْكَلَامِ؛ فَتَصِيرُ الْجُمْلَةُ شَيْئًا وَاحِدًا مُفِيدًا؛ لِأَنَّهُ لَا يَسْتَقِلُّ بِنَفْسِهِ فِي الْإِفَادَةِ؛ فَيَجِبُ تَعْلِيلُهُ بِمَا تَقَدَّمَ عَلَيْهِ، فَإِذَا عُلِّقَ بِهِ - صَارَ جُزْءًا مِنَ الْكَلَامِ؛ فَتَصِيرُ الْجُمْلَةُ شَيْئًا وَاحِدًا مُفِيدًا؛ وَفَائِدَتُهُ إِرَادَةُ مَا عَدَا الْمُسْتَثْنَى؛ بِخِلَافِ قَوْلِهِ: «ضَرَبْتُ كُلَّ مَنْ فِي الدَّارِ، لَمْ أَضْرِبْ كُلَّ مَنْ فِي الدَّارِ»؛ لِأَنَّ هَهُنَا كُلَّ وَاحِدٍ مِنَ الْكَلَامَيْنِ مُسْتَقِلٌّ بِنَفْسِهِ؛ فَلَا حَاجَةَ إِلَى تَعْلِيلِهِ بِمَا تَقَدَّمَ عَلَيْهِ، وَإِذَا لَمْ يَتَعَلَّقْ بِهِ - أَفَادَ الْأَوَّلُ: ضَرْبَ جَمِيعِ مَنْ فِي الدَّارِ، وَافَادَ الْآخَرُ: نَفَى ذَلِكَ؛ فَكَانَ نَقْضًا.

وَأَمَّا الثَّانِي: فَنُطِلُّهُمْ بِالْجَامِعِ.

ثُمَّ الْفَرْقُ أَنَّ الِاسْتِثْنَاءَ إِخْرَاجُ جُزْءٍ مِنْ كُلِّ؛ فَإِذَا قَالَ: «ضَرَبْتُ زَيْدًا، وَضَرَبْتُ عَمْرًا إِلَّا زَيْدًا» - انْصَرَفَ قَوْلُهُ: «إِلَّا زَيْدًا» إِلَى زَيْدٍ، لَا إِلَى عَمْرٍو؛ لِأَنَّ زَيْدًا لَيْسَ بِجُزْءٍ مِنْهُمْ؛ فَكَانَ نَقْضًا؛ بِخِلَافِ قَوْلِهِ: «رَأَيْتُ الْكُلَّ إِلَّا زَيْدًا»؛ لِأَنَّ زَيْدًا جُزْءٌ مِنَ الْكُلِّ؛ فَظَهَرَ الْفَرْقُ.

[و] الْجَوَابُ عَنِ السَّادِسِ: أَنَّ حُكْمَ الْمُفْرَدِ يَجُوزُ أَنْ يُخَالِفَ حُكْمَ الْمُرَكَّبِ؛ فَيَجُوزُ أَنْ يَكُونَ شَرْطُ إِفَادَةِ لَفْظَةِ «مَنْ» لِلْعُمُومِ - انْفِرَادَهَا عَنْ لَفْظِ «الْبَعْضِ» [مَعَهَا]؛ بَلْ لَمْ يَكُنْ شَرْطُ إِفَادَتِهَا لِلْعُمُومِ حَاصِلًا؛ فَلَا جَرَمَ لَمْ يَلْزَمْ النَّقْضُ.

[و] الْجَوَابُ عَنِ السَّابِعِ: أَنَّ أَهْلَ اللُّغَةِ اتَّفَقُوا عَلَى أَنَّ ذَلِكَ لَيْسَ جَمْعًا؛ وَإِنَّمَا هُوَ إِشْبَاحُ الْحَرَكَةِ؛ لِسَبَبِ آخَرَ مَذْكُورٍ فِي كُتُبِ النُّحُو.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن التحقيق: أن نبين فساد مقدمة من مقدمات الدليل، والمعارضة هي الدليل الدال على نقيض ما ذكره المستدل أو ضده، والنقض: إن

توجه على مقدمة من مقدمات الدليل، فهو معارضة فى المقدمة، وإن توجه بعد تمام مقدمات الدليل، وسلامتها عن المنع والمعارضة، فهو معارضة فى الحكم.

وإذا عرفت ذلك، فاعلم: أن الوجه الرابع هو قوله: «لو كان اللفظ المخصوص للاستغراق، لما حسن تأكيده بما يفيد الاستغراق؛ لكونه عبثاً؛ واللازم باطل»:

وجوابه - من حيث المعارضة على التفسير^(١) - من وجوه:

الأول: هو أنه لو صح ما ذكرت، وجب ألا يجوز تأكيد الخاص؛ فلا يجوز أن يقال: «جاءنى زيد نفسه»؛ بعين ما ذكرت؛ واللازم باطل.

والثانى: هو أنه لو صح ما ذكرت، لما جاز تأكيد العدد؛ بعين ما ذكرت؛ واللازم باطل.

والثالث: هو أن الصيغة المخصوصة لو كانت مشتركة، لكان تأكيدها تأكيد الاشتراك؛ واللازم باطل.

فإن قلت: «ذلك التأكيد يعين اللفظ المشترك لأحد مفهوميه»:

قلنا: لا نسلم أن ذلك تأكيد إذا كان معينا لأحد مدلوليه؛ بل يكون بياناً.

هذا هو الجواب [٢٠١/أ] من حيث المعارضة.

أما من حيث التحقيق هو: أن المتكلم: إما أن يجوز عليه السهو أو لا يجوز:

أما إذا لم يجوز: [كان التأكيد لأجل تقوية الظن بما هو له.

وأما إذا جاز] ^(٢): كان التأكيد لفوائد أخرى:

إحداها: أن الكلام بعد التأكيد يكون أبعد عن سهو المتكلم فيه.

وثانيها: أن اللفظ بعد التأكيد يكون أبعد عن احتمال التخصيص.

وثالثها: تقوية غلبة الظن بالعموم، إذا أكد بما يفيد. والجواب عن الخامس: أن

نقول: ما ذكرتم ينتقض^(٣) بالفاظ العدد؛ فإنها نصوص، مع أنه يجوز الاستثناء ثم نقول:

الفرق بين الصورتين: هو أن الاستثناء ليس بكلام تام مستقل بنفسه، ولا بد من تعليقه

بغيره، فإذا علقناه بما تقدم من الكلام، يصير الاستثناء مع المستثنى منه كلاماً واحداً،

وعبارة واحدة دالة على شيء واحد؛ فلا تناقض؛ بخلاف قول القائل: «ضربت كل من

(١) أى التفسير المذكور.

(٢) سقط فى «ب».

(٣) فى «ب»: يتبعض.

فى الدار، لم أضرب كل من فى الدار؛ فإن كل واحد منهما كلام تام مستقل بنفسه؛
فلهذا حصلت المناقضة بينهما؛ فافترقا، والله أعلم.

وعن الخامس - وهو قوله: «الاستثناء يجرى مجرى تعديد الأفراد»، فصار كقوله:
«ضربت زيدا، [و] ضربت عمرا إلا زيدا» -: أنا لا نسلم وجود المشترك بين
الصورتين. وسلمنا ذلك؛ ولكن الفارق بين الصورتين ظاهر؛ وذلك لأن الاستثناء هو
إخراج البعض من الكل، وذلك يتأتى فيما إذا قال: «ضربت كل من فى الدار»، ولا
يتأتى فيما إذا قال: «ضربت زيدا، وضربت عمرا إلا زيدا»؛ فإن استثناء زيد ليس
إخراج البعض من الكل.

والجواب عن السادس: أنا لا ندعى أن لفظ «من» للعموم على الإطلاق، بل ذلك
بشرط عدم دخول «البعض». عليه، وهو مندفع بما ذكر.

وعن السابع: منع جواز جمع صيغة «من»، وأما ما ذكرت من الاستعمال، فلا نسلم
أن ذلك جمع لكلمة «من»: بل ذلك إشباع لضممة النون؛ باتفاق أئمة العربية على ذلك.
هذا ما ذكره المصنف، وفيه نظر؛ لأن ذلك [٢٠٢/أ] ليس بإشباع حركة النون؛
فإن النون التى فى آخر الكلمة ليس مما يحصل بالإشباع.

قال صاحب «التنقيح»: ولا يبعد تسليم أنه جمع؛ ثم عنه جوابان:
أحدهما: أنها تصلح للواحد أيضاً، فجمعها على نية إرادة الواحد.
الثانى: أنه جمع نفس الكلمة؛ فإنه أراد أن يقول مفصلاً: من أنت؟ [من أنت؟ من
أنت؟] ^(١)، فجمعها بقوله: «منون».

لا يقال: «أسماء العدد نصوص؛ فلا تؤكّد؛ لأن التأكيد لإبعاد المجاز».
سلمنا [عدم] قبولها التأكيد، ولكن لا نسلم أن قوله تعالى: ﴿تلك عشرة كاملة﴾
تأكيد للعشرة، بل المراد: تلك عشرة كاملة فى الثواب.

قوله: «التأكيد هو تقوية ما كان حاصلًا من اللفظ، فلو كان الاشتراك حاصلًا،
لقوى الاشتراك»:

قلنا: الاشتراك ليس من المسميات؛ فلا يخطر للسامع أنه إرادة التكلم؛ لأنه نسبة
عرضت وقت الوضع، وتحقق ذلك.

قوله: «أسماء العدد صريحة، وقد تطرق إليها الاستثناء»:

قلنا: الاستثناء حيث وضع هو معارض لدلالة المستثنى منه، ولا يلزم من تسليم قيام المعارض فى صورة: تسليم قيامه فى صورة أخرى، فالخصم يقول: لا عموم فى الصيغة، ولامعارضة بين الاستثناء والصيغة: «لأننا نقول: تأكيد الأعداد جائز إجماعاً؛ فلا نسلم، ولا نسمع منعه.

قوله: «المراد: الكاملة فى الثواب»:

قلنا: ذلك تخلف؛ وهو على خلاف الأصل.

قوله: «الاشتراك ليس مدلول اللفظ... إلى آخره»:

قلنا: نحن لا ندعى ذلك؛ بل نقول: لو كان قول القائل: «جاءنى الناس» مشتركاً بين العموم والخصوص - لكان قولنا: «جاءنى الناس كلهم» تقوية للمشارك؛ فإن لفظة «الناس» مشتركة، وكذا لفظة «الكل»؛ فيكون ذلك من باب تقوية المشارك بالمشارك؛ فلا يحصل به إلا تأكيد الاشتراك؛ وذلك باطل.

أما قوله: «الخصم يدعى أن لا عموم فى الصيغة؛ فلا معارضة»:

قلنا: هذا كلام فاسد جداً؛ وذلك لأننا ذكرنا الدليل على أن هذه الصيغ للعموم، ثم إن الخصم [٢٠٢/ب] عارضها، وقال: «لو كانت للعموم، لكان الاستثناء نقضاً»؛ فأجبنا عنه بأن ما ذكرت من الدليل موجود فى أسماء الأعداد، مع صحة التناول والاستثناء.

قوله: «إن الخصم يقول: لا عموم»:

قلنا: هو محض الدعوى؛ فلا يلتفت إليه. فإن قال: «ليست تلك الصيغ للعموم؛ وإلا يلزم التعارض بين الصيغة العامة والاستثناء»:

قلنا: ذلك باطل بالاستثناء من الأعداد^(١)، مع قيام ما ذكرتم من الدليل فى تلك الصورة، والله أعلم بالصواب.

قال المصنف - رحمه الله تعالى - : الْمَسْأَلَةُ الْخَامِسَةُ:

لَا خِلَافَ فِي أَنَّ الْجَمْعَ الْمَعْرُوفَ بِلَا مِ الْجِنْسِ يُنْصَرَفُ إِلَى الْمَعْهُودِ، لَوْ كَانَ هُنَاكَ مَعْهُودٌ أَمَّا إِذَا لَمْ يَكُنْ - فَهُوَ لِلْإِسْتِغْرَاقِ؛ خِلَافًا لِلْوَاقِفِيَّةِ وَأَبَى هَاشِمٍ.

لَنَا وَجُوهٌ، الْأَوَّلُ: أَنَّ الْأَنْصَارَ لَمَّا طَلَبُوا الْإِمَامَةَ احْتَجَّ عَلَيْهِمْ أَبُو بَكْرٍ - رَضِيَ اللَّهُ

عَنْهُ - بِقَوْلِهِ ﷺ: «الْأُيْمَةُ مِنْ قُرَيْشٍ» وَالْأَنْصَارُ سَلَّمُوا بِلَيْكِ الْحِجَّةَ، وَلَوْ لَمْ يَدُلَّ الْجَمْعُ الْمَعْرُوفُ بِإِلَامِ الْجِنْسِ عَلَى الْإِسْتِغْرَاقِ - لَمَّا صَحَّتْ بِلَيْكِ الدَّلَالَةُ؛ لِأَنَّ قَوْلَهُ ﷺ: «الْأُيْمَةُ مِنْ قُرَيْشٍ» لَوْ كَانَ مَعْنَاهُ «بَعْضُ الْأُيْمَةِ مِنْ قُرَيْشٍ» لَوَجَبَ أَلَّا يُنَافِيَ وَجُودَ إِمَامٍ مِنْ قَوْمٍ آخَرِينَ، أَمَّا كَوْنُ كُلِّ الْأُيْمَةِ مِنْ قُرَيْشٍ فَيُنَافِي كَوْنُ بَعْضِ الْأُيْمَةِ مِنْ غَيْرِهِمْ.

وَرَوَى عَنْ عُمَرَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - أَنَّهُ قَالَ لِأَبِي بَكْرٍ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - لَمَّا هَمَّ بِقِتَالِ مَا بَعِيَ الرِّكَاتِ: «أَلَيْسَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: أَمَرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» أَخْتَجَّ عَلَيْهِمْ بِعُمُومِ اللَّفْظِ ثُمَّ يَقُولُ أَبُو بَكْرٍ، وَلَا أَحَدٌ مِنَ الصَّحَابَةِ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ -: «إِنَّ اللَّفْظَ لَا يُفِيدُهُ»؛ بَلْ عَدَلَ إِلَى الْإِسْتِثْنَاءِ؛ فَقَالَ: أَلَيْسَ أَنَّهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: «إِلَّا بِحَقِّهَا؟» وَإِنَّ الرِّكَاتَ مِنْ حَقِّهَا.

الثَّانِي: أَنَّ هَذَا الْجَمْعَ يُؤَكِّدُ بِمَا يَقْتَضِي الْإِسْتِغْرَاقَ؛ فَوَجَبَ أَنْ يُفِيدَ فِي أَصْلِهِ الْإِسْتِغْرَاقَ.

أَمَّا أَنَّهُ يُؤَكِّدُ؛ فَلِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾ [الحجر: ٣٠]، [ص: ٧٣].

وَأَمَّا أَنَّهُ بَعْدَ التَّأْكِيدِ يَقْتَضِي الْإِسْتِغْرَاقَ فَبِالْإِجْمَاعِ.

وَأَمَّا أَنَّهُ مَتَى كَانَ كَذَلِكَ - وَجَبَ أَنْ يَكُونَ الْمُؤَكِّدُ فِي أَصْلِهِ لِلْإِسْتِغْرَاقِ، فَالْآنَ هَذِهِ الْأَلْفَافُ مُسَمَّاةٌ بِالتَّأْكِيدِ إِجْمَاعًا، وَالتَّأْكِيدُ هُوَ تَقْوِيَةُ الْحُكْمِ الَّذِي كَانَ تَأْتِيًا فِي الْأَصْلِ، فَلَوْ لَمْ يَكُنِ الْإِسْتِغْرَاقُ حَاصِلًا فِي الْأَصْلِ؛ وَإِنَّمَا حَصَلَ بِهِذِهِ الْأَلْفَافُ ابْتِدَاءً - لَمْ يَكُنْ تَأْثِيرُ هَذِهِ الْأَلْفَافِ فِي تَقْوِيَةِ هَذَا الْحُكْمِ الْأَصْلِيِّ؛ بَلْ فِي إِعْطَاءِ حُكْمٍ جَدِيدٍ؛ فَكَانَتْ مُبَيِّنَةً لِلْمُجْمَلِ، لَا مُؤَكِّدَةً، وَحَيْثُ أَجْمَعُوا عَلَى أَنَّهَا مُؤَكِّدَةٌ عَلَيْنَا أَنَّ اقْتِضَاءَ الْإِسْتِغْرَاقِ كَانَ حَاصِلًا فِي الْأَصْلِ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أنا نجرى على عادتنا أولاً، ثم ننعطف منه إلى شرح المتن، فنقول:

قال الغزالي فى «المستصفى»: أرباب العموم اختلفوا فى التفصيل فى ثلاث مسائل:

الأولى: فى الفرق بين المَعْرُوفِ والمُنْكَرِ: فقال الجمهور: لا فرق بين قوله: «اضربوا الرجال» و«اضربوا رجالاً»، وبين قوله: «اقتلوا المشركين» و«اقتلوا مشركين»؛ وإليه

ذهب الجبائي. وقال قوم: يدل المنكر على جمع غير معين ولا مقدر ولا يدل على الاستغراق؛ وهو الأظهر.

الثانية: اختلفوا في الجمع المعرف بالألف والسلام؛ كالسارقين والمشركين، والفقراء والمساكين والعاملين: فقال قوم: هو [للاستغراق]^(١). وقال قوم: هو لأقل الجمع، ولا يحمل على الاستغراق إلا بدليل.. والأول أقوى وأليق بمذهب أرباب العموم.

الثالثة: الاسم المفرد إذا دخله الألف والسلام؛ كقوله: الدينار خير من الدرهم: منهم من قال: هو لتعريف الواحد فقط؛ وذلك في تعريف المعهود. وقال قوم: هو للاستغراق. وقال قوم: يصلح للواحد وللجنس، وبعض الجنس؛ فهو مشترك.

ومذهب الواقفية: أن هذه الألفاظ مشتركة، ولم يبق شيء منها للاستغراق حتى «كل» و «كلما» و «أى»، و «الذى» و «من»، و «ما» واختلفوا في مسألة واحدة:

فقال قوم: إنما التوقف في العمومات الواردة في الأخبار والوعد والوعيد، وأما الأمر والنهي فلا. وقال صاحب «المعتمد»، في شرح العمدة^(٢): إن [٢٠٣/أ] دخل الألف واللام على الجمع، سواء كان الاسم مشتقا من فعل، أو لم يكن مشتقا - فإنه يفيد تعريفه، واختلفوا: فقال قوم: لا يجوز دخولها على المفرد، ولا على الجمع، إلا وهناك عهد يصرف الاسم إليه. وقال قوم: يجوز ألا يكون هناك عهد إذا كان الاسم جمعا، فإن كان الاسم مفردا، لم يجوز دخولها عليه إلا مع العهد.

وقال آخرون: يجوز دخولها على كلا الاسمين، سواء كان بين المخاطبين عهد أو لم يكن، ويصرف الاسم إلى الجنس.

واختلفوا: فقال الشيخ أبو علي والميرد: إذا لم يكن عهد، يصرف إلى الجنس استغرق.

وقال الشيخ أبو هاشم: إنه لا يستغرق الجنس، بل إن كان الاسم جمعا، أفاد ثلاثة لا بأعيانهم، ويتوقف فيما زاد عليها.

واختار القاضي عبد الجبار، وصاحب «المعتمد»^(٣): أن الجمع الخلق بالألف واللام للعموم، إذا لم يكن هناك عهد يصرف إليه.

(١) سقط في «ب».

(٢) ينظر: المعتمد (١/٢٢٣).

(٣) ينظر: المعتمد (١/٢٢٣).

قال العالمى: الجمع الحلى بالألف واللام يقتضى الاستغراق عند عامة الفقهاء وبعض المتكلمين، وقال بعض الفقهاء: إنها إذا تجردت، تناول الثلاثة فصاعداً.

وقال صاحب «المعتمد»^(١)، فى شرح العمدة^(٢): ذهب الشيخ أبو هاشم: إلى أن الجمع الحلى بالألف واللام يفيد الجنس، ولا يفيد استغراقه، وقال الشيخ أبو على وجماعة من الفقهاء: إنه يفيد الاستغراق.

وقال صاحب «التلخيص»: اختلف أرباب العموم فى أسماء الأجناس المعرفة المشتقة وغير المشتقة، إذا لم يكن هناك معهود: فجمهورهم يقول: إنها تفيد الاستغراق؛ وهو قول كافة الفقهاء. وذهب بعض المتكلمين: إلى أنها تفيد الجنس من غير استغراق. واختار صاحب «التلخيص»: أنها للاستغراق؛ وهو مذهب مالك على ما نقله.

وقال ابن برهان: اجموع المعرفة بالألف واللام تقتضى الاستغراق؛ عند معظم العلماء، وقال الجبائى: لا تقتضيه [٢٠٣/ب].

وهذا هو الكلام فى نقل مذاهب العلماء فى هذه المسألة. والمختار: أنها للاستغراق؛ والدليل عليه وجوه.

الأول: تمسك أبى بكر - رضى الله عنه - بقوله ﷺ: «الْأُئِمَّةُ مِنْ قُرَيْشٍ»^(٣).

(١) فى «ب»: فى المعتمد

(٢) ينظر: المعتمد (١/ ٢٢٣).

(٣) حديث أنس بن مالك أخرجه أبو داود الطيالسى (٢/ ١٦٣ - منحة) رقم (٢٥٩٦) والبخارى (٣/ ٢٢٨ - كشف) رقم (١٥٧٨) وأبو يعلى (٦/ ٣٢١) رقم (٣٦٤٤) وأبو نعيم فى «الحلية» (٣/ ١٧١) والبيهقى (٨/ ١٤٤) كتاب قتال أهل البغى: باب الأئمة من قريش، كلهم من طريق إبراهيم بن سعد عن أبيه عن أنس قال: قال رسول الله ﷺ: «الأئمة من قريش إذا حكموا فعدلوا وإذا عاهدوا فوفوا وإذا استرحموا فرحموا». وقال أبو نعيم: هذا حديث مشهور ثابت من حديث أنس. وقال الخافض فى تخريج أحاديث المختصر (١/ ٤٧٤): هذا حديث حسن. وللحديث ضرق أخرى عن أنس: فأخرجه أحمد (٣/ ١٨٣) وابن أبى عاصم فى «السنة» (١٢٠) من طريق الأعمش عن سهل أبى الأسد عن بكير بن وهب الجزرى عن أنس به. وأخرجه أحمد (٣/ ١٢٩) والنسائى فى «الكبرى» (٣/ ٤٦٧ - ٤٦٨) كتاب القضاء: باب الأئمة من قريش حديث (٥٩٤٢) من طريق شعبة عن على أبى الأسد ثنا بكير بن وهب الجزرى عن أنس به. وقد اختلف فى اسم أبى الأسد وقد رجح أبو حاتم الرازى أن اسمه سهل. فقال ولده فى «العلل» (٢/ ٤٣٠ - ٤٣١): سألت أبى عن حديث رواه أبو الجواب الأصوص بن جواب عن عمار بن رزيق عن الأعمش عن سهل بن بكير الجزرى عن أنس بن مالك عن النبى ﷺ أنه قال: «الأئمة من قريش، فسمعت أبى يقول: إنما هو الأعمش عن سهل أبى الأسد عن بكير الجزرى عن أنس عن النبى ﷺ». وأخرجه الطبرانى فى «الكبير» (١/ ٢٥٢) رقم (٧٢٥) من طريق ابن جريح عن=

و«الأئمة» جمع محلى بالألف واللام، ولو لم يكن له، لما استقام تمسكه به، ولكن للخصم منع دلالة على العموم. وكذلك تمسك عمر - رضى الله عنه بقوله ﷺ «أمرت أن أقاتل الناس؛ حتى يقولوا: لا إله إلا الله»^(١)؛ فلو لم يكن الجمع المحلى بالألف

= حبيب بن أبى ثابت عن أنس بن مالك به. وأخرجه أبو نعيم فى «الحلية» (٨/٥) من طريق حماد بن أحمد بن حماد بن أبى رجاء المروزى قال: وجدت فى كتاب جدى حماد بن أبى رجاء السلمى بخطه عن أبى حمزة السكرى عن محمد بن سودة عن أنس به: قال أبو نعيم: غريب من حديث محمد تفرد به حماد موجودا فى كتاب جده. وأخرجه الحاكم (٤/٥٠١) من طريق الصنع بن حزن ثنا على بن الحكم عن أنس مرفوعا بلفظ: الأمراء من قريش. وقال: صحيح على شرط الشيخين ووافقه الذهبى. وأخرجه البزار (١٥٧٩) من طريق سعيد بن بشر عن قتادة عن أنس بلفظ: الملك فى قريش. والحديث ذكره الهيثمى فى «مجمع الزوائد» (٥/١٩٥) وقال: رواه أحمد وأبو يعلى والطبرانى فى الأوسط أتم منهما والبزار إلا أنه قال: الملك فى قريش، ورجال أحمد ثقات. حديث على: أخرجه الطبرانى فى «الصغير» (١/١٥٢) وأبو نعيم فى «الحلية» (٧/٢٤٢) والحاكم (٤/٧٥-٧٦) من طريق فيض بن الفضل ثنا مسعر بن كدام عن سلمة ابن كهيل عن أبى صادق عن ربيعة بن ناجذ عن على بن أبى طالب قال: قال رسول الله ﷺ: الأئمة من قريش... قال الطبرانى: لم يروه عن مسعر إلا فيض. وسكت عنه الحاكم والذهبي. لكن قال المناوى فى «فيض القدير» (٣/١٩٠) قال الحاكم: صحيح وتعقبه الذهبى فقال: حديث منكر. وقال ابن حجر رحمه الله حديث حسن اهـ. وتحسين ابن حجر للحديث وقع فى كتابه «تخريج المختصر» (١/٤٧٢) وزاد نسبته إلى البزار والهيثم بن كليب فى مسنده. وقال فى «التلخيص» (٤/٤٢): واختلف فى وقفه ورفعته ورجح الدارقطنى فى «العلل» الموقوف اهـ. حديث أبى برزة الأسلمى: أخرجه أبو داود الطيالسى (٢/١٦٣ - منحة) رقم (٢٥٩٧) وأحمد (٤/٤٢١، ٤٢٤) وابن أبى عاصم فى «السنن» (٢/٥٣٣) رقم (١١٢٥) من طريق سكين بن عبد العزيز عن أبى المنهال عن أبى برزة قال: قال رسول الله ﷺ: الأئمة من قريش. قال ابن كثير فى «تحفة الطالب» (ص - ٢٤٩): سكين بن عبد العزيز هذا وثقه وكيع وابن معين، وقال أبو حاتم: لا بأس به، وذكره ابن حبان فى الثقات، وقال أبو داود ضعيف، وقال النسائى: ليس بالقوى، ولكن الحديث يقوى لأن له سنيين جيدين وقال الهيثمى فى «مجمع الزوائد» (٥/١٩٦): رواه أحمد وأبو يعلى والبزار ورجال أحمد رجال الصحيح خلا سكين بن عبد العزيز وهو ثقة. وقال الحافظ فى «التلخيص» (٤/٤٢): إسناده حسن، وحسنه أيضا فى «تخريج أحاديث المختصر» (١/٤٧٣).

(١) وقد روى عدد منهم هذا الحديث وهم أبو هريرة، وابن عمر، وجابر، وأنس بن مالك، وأبو بكر، وعمر، وجريز، وسهل بن سعد، وأبو بكرة، وأبو مالك الأشجعى، وعياض الأنصارى والنعمان بن بشير، وسمرة بن جندب، ومعاذ، وأوس بن أوس، ورجل من بلقين، وابن عباس. حديث أبى هريرة: أخرجه البخارى (٣/٢٦٢): كتاب الزكاة باب وجوب الزكاة، حديث (١٣٩٩)، ومسلم (١/٥٢): كتاب الإيمان: باب الأمر يقتال الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، =

= وأبو داود (١٠١ / ٣) كتاب الزكاة: باب علام يقاتل المشركون، حديث (٢٦٤٠)، والترمذي (١١٧ / ٤): كتاب الإيمان باب ما جاء: أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله حديث (٢٧٣٣)، والنسائي (١٤ / ٥): كتاب الزكاة: باب مانع الزكاة، وابن ماجه (١٢٩٥ / ٢): كتاب الفتن: باب الكف عن قال لا إله إلا الله، حديث (٣٩٢٧)، والشافعي (١٣ / ١): باب الإيمان والإسلام وعبد الرزاق (٦٧ / ٦): كتاب أهل الكتاب: باب أقاتلهم حتى يقولوا (لا إله إلا الله)، حديث (١٠٠٢٢)، وأحمد (٢ / ٣٤٥)، وابن الجارود (ص ٣٤٣): باب في ما أمر رسول الله ﷺ بالدعاء إلى توحيد الله عز وجل والقتال عليها، حديث (١٠٣٢)، والطحاوي في شرح معاني الآثار: (٢١٣ / ٣): كتاب السير: باب ما يكون الرجل به مسلماً، وابن سعد في الطبقات، والدارقطني (٢٣ / ١): كتاب الصلاة: باب تحريم دماهم وأموالهم إذا تشهدوا بالشهادتين، حديث (٢)، والحاكم (١ / ٣٨٧) كتاب الزكاة، وأبو نعيم في الحلية، (٣ / ٣٠٦)، وابن حبان (١٧٤)، من طرق عن أبي هريرة مرفوعاً: «أمرت أن أقاتل الناس حتى... الحديث. أما حديث ابن عمر. فأخرجه البخاري (٢٢ / ١) كتاب الإيمان: باب فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم حديث (٢٥). ومسلم (٥٣ / ١) كتاب الإيمان: باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله محمد رسول الله (٢٢ / ١). والدارقطني (٢٣٢ / ١) والبيهقي (٩٢ / ٣). حديث جابر: أخرجه مسلم (٥٣ / ١) كتاب الإيمان: باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله محمد رسول الله (٢٢ / ٣٥) وابن ماجه (١٢٩٥ / ٢) كتاب الفتن: باب الكف عن من قال لا إله إلا الله (٣٩٢٨) والترمذي (٥ / ٤٠٩) كتاب التفسير: باب تفسير سورة الغاشية (٣٣٣٨) وأحمد (٣ / ٢٩٥) وأبو حنيفة في مسنده (٦) وأبو يعلى (٤ / ١٩٠) رقم (٢٢٨٢) من طرق عنه. وقال الترمذي: حسن صحيح. حديث أنس: أخرجه البخاري (١ / ٥٦٢) كتاب الصلاة: باب فضل استقبال القبلة حديث (٣٩٢) وأحمد (٣ / ١٩٩، ٢٢٤) وأبو داود (٢ / ٥٠ - ٥١) كتاب الجهاد: باب علام يقاتل المشركون حديث (٢٦٤١) والترمذي (٤ / ٥) كتاب الإيمان: باب ما جاء في قول النبي ﷺ: «أمرت بقتالهم» (٢٦٠٨) والدارقطني (٢٣٢ / ١) كتاب الصلاة: باب تحريم دماهم وأموالهم إذا تشهدوا بالشهادتين (٢) وأحمد (٣ / ١٩٩) وأبو نعيم في الحلية، (٨ / ١٧٣) والطحاوي في شرح معاني الآثار (٣ / ٢١٥) والبيهقي (٣ / ٩٢) والخطيب (١٠ / ٤٦٤) والبغوي في شرح السنة، (١ / ٩٦ - بتحقيقتنا) من طريق حميد الطويل عن أنس وقال الترمذي: حسن صحيح غريب. حديث أبي بكر وعمر، ويرويه عنهما أنس بن مالك قال: قال عمر لأبي بكر في الردة: ألم يقل رسول الله ﷺ: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فإن قالوها عصموا مني دماهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله قال: أبو بكر: إنما قال رسول الله ﷺ: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة... أخرجه النسائي (٧٦ - ٧٧) وأبو يعلى (١ / ٦٩) رقم (٦٨) وابن حزم (٤ / ٧) رقم (٢٤٤٧) والحاكم (١ / ٣٦٨) من طريق عمران القطان عن معمر عن الزهري عن أنس به، -

«وذكره الهيثمي في «مجمع الزوائد» (١/ ٣٠) وقال: رواه البزار وقال: لا أعلمه يروى عن أنس عن أبي بكر إلا من هذا الوجه وأحسب أن عمران أخطأ في إسناده. وقال الترمذي بعد الحديث (٢٦١٠): وقد روى عمران القطان هذا الحديث عن معمر عن الزهري عن أنس بن مالك عن أبي بكر وهو حديث خطأ. وقد حكم عليه بالخطأ أيضا الإمام أبو زرعة الرازي فقال ابن أبي حاتم في «العلل» (٢/ ١٥٩) رقم (١٩٧٠) سئل أبو زرعة عن حديث رواه عمرو بن عاصم عن عمران القطان عن معمر عن الزهري عن أنس فذكر الحديث. قال أبو زرعة: هذا وهم إنما هو الزهري عن عبيد الله بن عبد الله عن أبي هريرة. أما الحاكم فله مع هذا الحديث شأن آخر فقال بعد إخراجها: صحيح الإسناد غير أن الشيخين لم يخرجا عمران القطان وليس لهما حجة في تركه فإنه مستقيم الحديث ووافقه الذهبي. وعمران روى له البخاري تعليقا والأربعة وقال الحافظ في «التقريب» (٢/ ٨٣): صدوق بهم.

حديث جرير: أخرجه الطبراني في «المعجم الكبير» (٢/ ٣٤٧) رقم (٢٢٧٦) وذكره الهيثمي في «مجمع الزوائد» (١/ ٢٩) وقال: رواه الطبراني في الكبير وفي إسناده إبراهيم بن عيينة وقد ضعفه الأكثرون. قال ابن معين: كان مسلما صدوقا هـ. وقال النسائي: ليس بالقوي. وقال أبو حاتم: أتى بمناكير. ينظر للمغني (١/ ٢١). حديث سهل بن سعد: أخرجه الطبراني في «الكبير» (١٣٢/٦) رقم (٥٧٤٦) وذكره الهيثمي في «مجمع الزوائد» (١/ ٣٠) وقال: رواه الطبراني وفي إسناده مصعب بن ثابت وثقه ابن حبان والأكثر على تضعيفه هـ. وضعفه أحمد وابن معين وأبو حاتم وقال الحافظ: لين الحديث: ينظر للمغني (٢/ ٦٦٠) والتقريب (٢/ ٢٥١). حديث أبي بكر: ذكره الهيثمي في «مجمع الزوائد» (١/ ٣٠) وقال: رواه الطبراني في الكبير والأوسط وفيه عبد الله بن عيسى الخزاز وهو ضعيف لا يحتج به هـ. وذكره الذهبي في «المغني» (١/ ٣٥٠) وقال عبد الله بن عيسى: أبو خلف الخزاز عن يونس بن عبيد ضعفوه. حديث أبي مالك الأشجعي: أخرجه الطبراني في «الكبير» (٨/ ٣٨٢) رقم (٨١٩١) وذكره الهيثمي في «المجمع» (١/ ٣٠) وقال: رواه الطبراني في الكبير ورجاله موثقون. حديث عياض الأنصاري: أخرجه البزار (١/ ١٠ - كشف) رقم (٤) من طريق عبد الرحمن القرشي عن عياض مرفوعا: بلفظ: «إن لا إله إلا الله كلمة على الله كريمة لها عند الله مكان وهي كلمة من قالها صادقا أدخله الله بها الجنة ومن قالها كاذبا حققت دمه وأحرزت ماله ولقي الله غداً فحاسبه. قال البزار: ولا نعلم أسند عياض إلا هذا. وذكره الهيثمي في «مجمع الزوائد» (١/ ٣١) وقال: رواه البزار ورجاله موثقون فإنه كان تابعه عبد الرحمن بن عبد الله بن مسعود. حديث النعمان بن بشير: أخرجه البزار (١/ ١٥ - كشف) رقم (١٥) من طريق أسود بن عامر ثنا إسرائيل عن سماك عن النعمان ابن بشير به قال البزار: وهذا أخطأ فيه أسود. وقال الهيثمي في «مجمع الزوائد» (١/ ٣١): رواه البزار ورجاله الصحيح. حديث سمرة بن جندب: ذكره الهيثمي في «مجمع الزوائد» (١/ ٣٠) وقال: رواه الطبراني في الأوسط وفيه مبارك بن فضالة واختلف في الاحتجاج به. حديث معاذ بن جبل: أخرجه ابن ماجه (١/ ٢٨) المقدمة: باب في الإيمان حديث (٧٢) والدارقطني -

واللام للعموم، لما استقام التمسك، ولم يحتج إلى الاحتجاج بالاستثناء؛ واللازم باطل.

الوجه الثاني: أن هذه الصيغة تؤكد بما يفيد الاستغراق؛ فوجب أن تكون للاستغراق: أما الأول: فلقوله تعالى: ﴿فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾ [الحجر: ٣٠] وقد أكد بلفظ: «كلهم» و«أجمعون»؛ وهى للاستغراق عندنا، وعند أبي هاشم.

وأما الثاني: فلأن «الملائكة» بعد التأكيد المذكور تفيد الاستغراق بالإجماع، وإذا كانت للاستغراق بعد التأكيد، فيلزم الاستغراق قبله؛ لأن التأكيد: هو تقوية ما دل عليه اللفظ الأول، فلو لم يكن المؤكد للعموم؛ لما كان المؤكد مقويا ما فهم من اللفظ الأول؛ بل كان مبينا حكم جديد؛ واللازم متنفذ.

واعلم: أن هذا على رأى الواقفية قد منع؛ فلا يتم إلا بعد الدلالة على أن لفظة «كل» للاستغراق؛ وقد سبق الدلالة عليه.

وأما على رأى أبي هاشم: ف يتم، ولا منع على رآيه؛ لكونه ممن سلم أن صيغة «كل» للعموم؛ وظاهر كلام المصنف يقتضى تسليمه ذلك.

واعلم: أن صاحب «المعتمد»^(١) ذكر لهذا الوجه صورة أخرى، فقال: لو كان قولنا: «الناس» لا يفيد الاستغراق لا محالة؛ لكن قد يعبر عنه، ويعبر به عن «البعض»

= (١/ ٢٣٣) كتاب الصلاة: باب تحريم دماهم وأموالهم... من طريق شهر بن حوشب عن عبد الرحمن بن غنم عن معاذ بنه. قال الحافظ البوصرى فى «الزوائد» (١/ ٥٦) هذا إسناد حسن. وفيه شهر بن حوشب وقد اختلفوا فى الاحتجاج به. حديث أوس بن أوس: أخرجه الدارمى (٢/ ٢١٨) كتاب السير: باب فى القتال على قول النبى ﷺ أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله. وابن ماجه (٣٩٢٩) وأحمد (٨/ ٤) وعزاه السيوطى فى «الأزهار المتناثرة» (ص - ٢٠) رقم (٤) إلى ابن أبى شيبة. حديث الرجل من بلقين: أخرجه أبو يعلى (١٣/ ١٣١ - ١٣٢) والبيهقى (٦/ ٣٣٦) وذكره الهيثمى فى «مجمع الزوائد» (١/ ٥٤، ٥٣) وقال: رواه أبو يعلى وإسناده صحيح. وذكره الحافظ ابن حجر فى «المطالب العلية» (٢/ ١٨٥) رقم (٢٠١٠) وعزاه إلى أحمد بن منيع وذكره برقم (٢٠١١) وعزاه إلى أبى يعلى. حديث ابن عباس: ذكره الهيثمى فى «المجمع» (١/ ٣٠) وقال: رواه الطبرانى ورجاله موثقون إلا أن فيه إسحاق بن يزيد الخطائى ولم أعرفه. وهذا الحديث قد صرح الحافظ السيوطى بتواتره فأورده فى «الأزهار المتناثرة» فى الأحاديث المتواترة (ص - ١٩ - ٢٠) رقم (٤). وعزاه إلى الشيعين عن ابن عمر وأبى هريرة ومسلم عن جابر. وابن أبى شيبة فى «المصنف» عن أبى بكر الصديق وعمر وأوس وجريير البجلي. والطبرانى عن أنس وسمرة بن جندب وسهل بن سعد وابن عباس وأبى بكرة وأبى مالك الأشجعى. والبخارى عن عياض الأنصارى والنعمان بن بشير.

حقيقة - لكان قولنا: «الناس كلهم» بيانا لأحد المحتملين لا تأكيدا؛ ألا ترى أن [٢٠٤/أ] [اسم «الشفق» لما كان مشتركا على سبيل الحقيقة بين الحمرة والبياض، كان الإنسان إذا قال^(١): «رأيت الشفق»، ثم قال: الذى هو الحمرة - كان ذلك بيانا لا تأكيدا؛ لأن المؤكد يبقى المؤكد على حاله ويفيده قوة، وليست هذه حال البيان؛ لأن البيان يكشف عن أحد المحتملين.

فإن قيل: «ما تنكرون أن يكون وصف أهل اللغة بأن قولنا: «كل» تأكيد لقولنا: «الناس» مذهبا لهم بنوه على قولهم: إن قولنا: «الناس» مستغرق ؟!»:

قيل: إن كان كذلك فقولهم: «إن ذلك مستغرق» حجة؛ لأنهم يقولون ذلك؛ نقلا بحسب ما فهموه عن العرب.

فإن قيل: «فاستدلوا بقولهم: إن لام الجنس تقتضى الاستغراق، واطرحوا دليل التأكيد»:

قيل: لو علمنا ذلك ابتداء من اعتقادهم جميعهم، لاستدلنا به؛ ولكن لما علمنا ذلك بوصفهم^(٢) لفظ «كل» بأنها تأكيد، جعلنا وصفهم لذلك بأنه تأكيد دليلا على اعتقادهم لاستغراق [اسم] «الناس».

فإن قيل: «من أين لكم أن وصف ذلك بأنه تأكيد قول لجميعهم ؟!»:

قيل: لأنه لو وصفه بعضهم بأنه بيان، ومنع من وصفه بأنه تأكيد - لنقل^(٣) ولعرف.

قال المصنف - رحمه الله تعالى - : فَإِنْ قِيلَ: «هَذَا الْإِسْتِدْلَالُ عَلَىٰ خِلَافِ النَّصِّ؛ لِأَنَّ سَبْيَوِيَّةَ نَصٍّ عَلَىٰ أَنَّ جَمْعَ السَّلَامَةِ لِلْقَلَّةِ، وَمَا يَكُونُ لِلْقَلَّةِ لَا يَكُونُ لِلْإِسْتِغْرَاقِ. ثُمَّ يَنْتَقِضُ بِجَمْعِ الْقَلَّةِ فَإِنَّهُ يَجُوزُ تَأْكِيدُهُ بِهَذِهِ الْمُؤَكَّدَاتِ

وَأَيْضًا: فَعِنْدَ الْكُوفِيِّينَ - يَجُوزُ تَأْكِيدُ النَّكِيرَاتِ؛ كَقَوْلِهِ [مِنْ الرَّجَزِ]:

قَدْ صَرَّتِ الْبَكْرَةُ يَوْمًا أَجْمَعًا

(١) بدل ما بين المعكوفين فى «ب»: قول القائل.

(٢) فى «أ»: بوضعهم.

(٣) فى «ب»: بيان وضع من وصفه به تأكيد فنقل ووصف.

وَالنَّكْرَةُ لَا تُفِيدُ الْإِسْتِغْرَاقَ.

وَالْجَوَابُ: أَنَّهُ لَا بُدَّ مِنَ التَّوْفِيقِ بَيْنَ نَصِّ سَيَبَوِيهِ، وَبَيْنَ مَا ذَكَرْنَاهُ مِنَ الدَّلِيلِ؛ فَانْصَرَفَ قَوْلُ سَيَبَوِيهِ إِلَى جَمْعِ السَّلَامَةِ؛ إِذَا كَانَ مُنْكَرًا، وَمَا ذَكَرْنَا مِنَ الدَّلِيلِ - إِلَى الْمَعْرِفِ.

وَنَمُنَعُ جَوَازَ تَأْكِيدِ جَمْعِ الْقِلَّةِ، وَكَذَا تَأْكِيدِ النُّكِرَاتِ؛ عَلَى قَوْلِ الْبَصْرِيِّينَ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن سيبويه ^(١) نص على أن جمع السلامة للقلّة؛ فلا يتناول ما فوق العشرة؛ بل ما دون العشرة؛ فيستحيل أن يكون للاستغراق، مع أن الدليل المذكور يقتضى أن يكون جمع السلامة يفيد العموم والاستغراق، وهو تأكيد يفيد العموم؛ فالدليل المخالف لنص سيبويه باطل؛ لأن قول سيبويه حجة فى العريضة، وخصوصا إذا لم يعرف له مخالف.

ثم نقول: ما ذكرتم من الدليل ينتقض بجموع القلّة، وهى: أَفْعُلٌ، وَأَفْعَالٌ، وَأَفْعِلَةٌ، وَفَعْلَةٌ؛ فإنه يجوز تأكيدها بما يفيد الاستغراق مع أنها للقلّة، ويجوز أيضا عند الكوفيين [٢٠٤/ب] تأكيد النكرات مع أنها ليست للعموم؛ وذلك كقولهم: [من الرجز]:

قَدْ صَرَّتِ الْبُكْرَةُ يَوْمًا أَجْمَعًا ^(٢). أجاب المصنف عن الأول: بأن قال: «نص

(١) ينظر: الكتاب لسيبويه (٢/ ١٩٢) وما بعدها.

(٢) لا تؤكد النكرة مطلقا عند أكثر البصريين بشىء من ألفاظ التوكيد؛ لأنها معارف فلا تتبع النكرة وأجزاؤه بعضهم مطلقا سواء كانت محدودة أم لا، نقله ابن مالك فى شرح التسهيل. ورأى الأخفش والكوفيين: يجوز توكيدها إن كانت محدودة أى: مؤقتة وإلا فلا، قال ابن مالك: وهذا القول أولى بالصواب؛ لصحة السماع بذلك؛ ولأن فيه فائدة؛ لأن من قال: صمت شهرا قد يريد جميع الشهر، وقد يريد أكثره، ففى قوله احتمال يرفعه التوكيد، ومن الوارد فيه قوله: قد صرت البكرة يوما أجمعا الشاهد، فإن قال البصريون إنه مصنوع، فهناك غيره من الشواهد مثل: قول الشاعر: تحملنى الذلفاء حولا أكتعا، وقوله: أوفت به حولا وحولا أجمعا، وقول عائشة رضى الله عنها: ما رأيت رسول الله ﷺ صام شهرا كله إلا رمضان؛ أما غير المحدود فلا فائدة فيه، فلا يقال: اعتكف وقتنا كله، ولا رأيت شيئا نفسه، و المانعون مطلقا أجابوا بأن ما ورد من ذلك محمول على البدل أو النعت أو الضرورة. والعشرون يرى أن النكرات لا تؤكد بالتوكيد المعنوى، وإنما تؤكد بالتوكيد اللفظى لا غير، لو قلت أكلت رغيفا كله أو قرأت كتابا أجمع لم يجز وإنما تقول: أكلت رغيفا رغيفا أو قرأت كتابا كتابا وإنما لم تؤكد النكرات بالتوكيد المعنوى؛ لأن النكرة لم يثبت لها حقيقة والتأكيد المعنوى إنما هو لتمكين معنى الاسم وتقرير حقيقته وتمكين ما لم يثبت فى النفس محال فأما التوكيد اللفظى فهو أمر راجع إلى اللفظ وتمكينه فى ذهن المخاطب وسمعه خوفا من توهم المجاز أو توهم غفلة عند استماعه ينظر: همع الهوامع ٢/ ١٢٤، شرح المفصل ٤٤/٣.

سيبويه عارضه ما ذكرنا من الدليل، وإذا تعارض دليلان وأمكن العمل بهما، كان ذلك أولى من الترك لأحدهما وإعمال الآخر، والعمل بهما ههنا ممكن؛ وذلك لأننا نحمل نص سيبويه على الجمع المنكّر، ودليلاً على الجمع المعرّف؛ ويلزم من ذلك: العمل بالدليلين بقدر الإمكان».

وأما جمع القلة: فقد أجاب المصنف عنه: بمنع جواز تأكيده، والأجود: منع أنها ليست للعموم إذا كانت باللام، ولا فرق بين جمع السلامة المعرف باللام، وبين جمع القلة؛ فإن جمع السلامة من جموع القلة.

وأما النكرات - فمنع جواز تأكيدها؛ على رأى البصريين.

قال المصنف - رحمه الله تعالى - : الثَّالِثُ: الْأَلِفُ وَاللَّامُ، إِذَا دَخَلَ فِي الْإِسْمِ - صَارَ مَعْرِفَةً؛ كَذَا نَقَلَ عَنْ أَهْلِ اللَّغَةِ؛ فَيَجِبُ صَرْفُهُ إِلَى مَا بِهِ تَحْصُلُ الْمَعْرِفَةُ؛ وَإِنَّمَا تَحْصُلُ الْمَعْرِفَةُ عِنْدَ إِطْلَاقِهِ بِالصَّرْفِ إِلَى الْكُلِّ؛ لِأَنَّهُ مَعْلُومٌ لِلْمُخَاطَبِ، فَأَمَّا الصَّرْفُ إِلَى مَا دُونَهُ - فَإِنَّهُ لَا يُفِيدُ الْمَعْرِفَةَ؛ لِأَنَّ بَعْضَ الْجُمُوعِ لَيْسَ أَوْلَى مِنْ بَعْضٍ فَكَانَ مَجْهُولًا. فَإِنْ قُلْتُ: «إِذَا أَفَادَ جَمْعًا مِنْ هَذَا الْجِنْسِ فَقَدْ أَفَادَ تَعْرِيفَ ذَلِكَ الْجِنْسِ».

قُلْتُ: هَذِهِ الْفَائِدَةُ كَانَتْ حَاصِلَةً بِدُونِ الْأَلِفِ وَاللَّامِ؛ لِأَنَّهُ لَوْ قَالَ: «رَأَيْتُ رَجُلًا» أَفَادَ تَعْرِيفَ ذَلِكَ الْجِنْسِ، وَتَمْيِيزَهُ عَنْ غَيْرِهِ؛ فَذَلِكَ أَنَّ لِلْأَلِفِ وَاللَّامِ قَائِلَةً زَائِدَةً؛ وَمَا هِيَ إِلَّا الْاسْتِغْرَاقُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن الألف واللام للتعريف؛ بالنقل عن أئمة العربية، والمعرّف بهما: إما الكل، أو البعض، أى: كل أفراد الماهية، أو بعضها: لا سبيل إلى الثانى: لأنه لا يحصل بهما التعريف؛ إذ ليس بعض أفراد الماهية أولى من البعض؛ فتعين الأول؛ فيلزم الاستغراق.

قال صاحب «التحصيل»^(١): هما لتعيين الجمع المشترك بين كل جمع؛ كما أنهما فى ألفرد لتعيين الماهية [المشتركة]^(٢) بين كل فرد. والجواب: أن تلك الدلالة حصلت بنفس لفظ الجمع؛ وهذا الذى ذكرناه هو الجواب عن السؤال المذكور فى المتن ولا يقال:

=والبيت فى شرح المفصل لابن يعيش ٣/ ٤٤، مع الهوامع ٢/ ١٢٤، شرح ابن عقيل ٢/ ٢١١ المقرب ١/ ٢٤٠، شرح الأشموني فى ٣/ ٧٧. الإنصاف ٢٦٦.

(١) ينظر: التحصيل (١/ ٣٥٤).

(٢) سقط فى «ب».

الألف واللام [قد تكون] ^(١) للتزيين؛ كقولهم: الدليل دل على كذا، وقد تكون لتعيين الحقيقة؛ كقولهم: اشتر الخبز، وقد تكون للكمال فى الصفات، كما فى قوله: ﴿الرحمن الرحيم﴾ [الحشر ٢٢] ﴿الملك﴾ [الحشر ٢٣]، أى: الكامل [٢٠٥/أ] فى هذه الصفات؛

لأننا نقول: لا نسلم: أن فى هذه الصورة التى ذكرتها هى لكل واحد واحد من الخصوصيات المذكورة، بل هى للقدر المشترك بين الجمع وبين التعريف؛ وإلا يلزم الاشتراك؛ وهو على خلاف الأصل ^(٢).

قال المصنف - رحمه الله تعالى - :الرَّابِعُ: أَنَّهُ يَصِحُّ اسْتِثْنَاءُ أَىِّ وَاحِدٍ كَانَ مِنْهُ، وَذَلِكَ يُبَيِّدُ الْعُمُومَ عَلَى مَا تَقَدَّمَ.

(١) سقط فى «ب».

(٢) اللام تكون لاستغراق الجنس: كقوله تعالى: ﴿إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرَكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ﴾ [النساء: ١٤٥] وللمعهود من الجنس: كقوله تعالى: ﴿كَمَا أَرْسَلْنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ رَسُولًا، فَعَصَىٰ فِرْعَوْنَ الرَّسُولَ﴾ [المزمل: ١٥] إلى المعهود ذكره الآن، ولبیان حقيقة الجنس: كقول السيد لعده: «اشتر الخبز واللحم» لا يريد استغراق كل فرد، ولا معهود بينهم؛ فتعين الحقيقة، وللموازنة فى الكلام: نحو «رأيت هذا الرجل» وللتنوية بين النعت والمنعوت فى أصل التعريف والكمال: كالواردة فى صفات الله - تعالى - كقوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾ [الحشر: ٢٢]، ﴿الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ﴾ [الحشر: ٢٣] أى: الكامل فى كل معنى من هذه المعانى، وللتعيين كقولهم: دل الدليل على ثبوت الحكم فى صورة النزاع؛ فإنه من المحال أن يريد الاستغراق؛ لأن كل دليل لا يدل على صورة النزاع، ولا العهد؛ لأنه لا معهود بيننا، ولا حقيقة الجنس؛ لأن القدر المشترك بين جميع الأدلة لا يدل على ثبوت الحكم فى صورة النزاع، بل مطلق الدليل لا يدل على شىء، بل لكل مطلوب معين، ولا للموازنة؛ لعدم المنعوت، وليس هذا موضع الكمال؛ لأنه ليس مقصود المستدل أن دليل المسألة أكمل دليل فى العالم، وهذا السؤال يوردونه فى الخلافات؛ فنبهت المستدل، إذا قيل له: ما مرادك بهذه اللام؟ وأجابوا عنه بأنها فى الدليل للتزيين، أى: حلية على اللفظ المذكور؛ كحلى الذهب على الحيوان وغيره، وذكر أنها للتزيين صاحب «التنقيحات» وذكر أكثر الأقسام، وذكر السؤال على قولنا: دل الدليل - ما معنى اللام فيه؟ وتكون زائدة؛ كقول الشاعر [الطويل]:

تَقُولُ الْحَنَّا وَأَبْغَضُ الْعُجَمِ نَاطِقًا إِلَى رَبَّنَا صَوْتُ الْحِمَارِ الْجَحْدَعِ

جوابه: أن ما عدا العهد وحقيقة الجنس قليل فى اللغة، إلا فى نعت المبهم؛ فلم قلتهم: إنها إذا لم تفد تعريف الماهية أو المعهود، يتعين الاستغراق. جوابه: أن ما عدا العهد وحقيقة الجنس قليل فى اللغة، إلا فى نعت المبهم، وليس هو ههنا، وليس الغالب إلا الثلاثة الأول. ينظر (النفايس)

الْحَامِسُ: الْجَمْعُ الْمَعْرُوفُ فِي اقْتِضَاءِ الْكَثْرَةِ فَوْقَ الْمُنْكَرِ؛ لِأَنَّهُ يَصِيحُ انْتِزَاعُ الْمُنْكَرِ مِنَ الْمَعْرُوفِ، وَلَا يَنْعَكِسُ؛ فَإِنَّهُ يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ: «رَجَالٌ مِنَ الرِّجَالِ» وَلَا يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ: «الرِّجَالُ مِنْ رَجَالٍ»؛ وَمَعْلُومٌ بِالضَّرُورَةِ أَنَّ الْمُنْتَزِعَ مِنْهُ أَكْثَرُ مِنَ الْمُنْتَزِعِ.

وَإِذَا ثَبَتَ هَذَا فَتَقُولُ: الْمَفْهُومُ مِنَ الْجَمْعِ الْمَعْرُوفِ إِنَّمَا الْكُلُّ أَوْ مَا دُونَهُ؛ وَالثَّانِي بَاطِلٌ؛ لِأَنَّهُ مَا مِنْ عَدَدٍ دُونَ الْكُلِّ إِلَّا وَيَصِيحُ انْتِزَاعُهُ مِنَ الْجَمْعِ الْمَعْرُوفِ وَقَدْ عَرَفْتَ أَنَّ الْمُنْتَزِعَ مِنْهُ أَكْثَرُ؛ وَلَمَّا بَطَلَ ذَلِكَ ثَبَتَ أَنَّهُ لِلْكُلِّ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

اِحْتَجُّوا بِأُمُورٍ: أَوَّلُهَا: لَوْ كَانَتْ هَذِهِ الصَّبْغَةُ لِلِاسْتِغْرَاقِ لَكَانَتْ إِذَا اسْتُعْمِلَتْ فِي الْعَهْدِ لَزِمَ إِثْمًا الْإِشْتِرَاكُ وَإِثْمًا الْمَحَازُ؛ وَهُمَا عَلَى خِلَافِ الْأَصْلِ؛ فَوَجَبَ أَلَّا يُفِيدَ الْإِسْتِغْرَاقَ الْبَتَّةَ.

وَتَأْنِيهَا: وَلَكَانَ قَوْلُنَا: «رَأَيْتُ كُلَّ النَّاسِ، أَوْ بَعْضَ النَّاسِ». حَطَأً؛ لِأَنَّ الْأَوَّلَ تَكْرِيرٌ، وَالثَّانِي نَقْصٌ.

وَتَأْتِيهَا: يُقَالُ: «جَمَعَ الْأَمِيرُ الصَّاعَةَ». مَعَ أَنَّهُ مَا جَمَعَ الْكُلَّ، وَالْأَصْلُ فِي الْكَلَامِ الْحَقِيقَةِ؛ فَهَذِهِ الْأَلْفَافُ حَقِيقَةٌ فِيمَا دُونَ الْإِسْتِغْرَاقِ؛ فَوَجَبَ أَلَّا تَكُونَ حَقِيقَةً فِي الْإِسْتِغْرَاقِ؛ دَفْعًا لِلِاشْتِرَاكِ.

وَالْجَوَابُ عَنِ الْأَوَّلِ: أَنَّ الْأَلْفَ وَاللَّامَ لِلتَّعْرِيفِ؛ فَيَنْصَرِفُ إِلَى مَا السَّامِعُ بِهِ أَعْرَفَ؛ فَإِنْ كَانَ هُنَاكَ عَهْدٌ فَالسَّامِعُ بِهِ أَعْرَفَ؛ فَانْصَرَفَ إِلَيْهِ.

وَإِنْ لَمْ يَكُنْ هُنَاكَ عَهْدٌ كَانَ السَّامِعُ أَعْرَفَ بِالْكُلِّ مِنَ الْبَعْضِ؛ لِأَنَّ الْكُلَّ وَاحِدٌ، وَالْبَعْضُ كَثِيرٌ مُخْتَلِفٌ؛ فَانْصَرَفَ إِلَى الْكُلِّ.

وَأَيْضًا: لَا يَبْعُدُ أَنْ يُقَالَ: إِذَا أُرِيدَ بِهِ الْعَهْدُ كَانَ مَحَازًا، إِلَّا أَنَّهُ لَا يُحْمَلُ عَلَيْهِ إِلَّا بِقَرِينَةٍ، وَهِيَ الْعَهْدُ بَيْنَ الْمُتَخَاطِبَيْنِ؛ وَهَذَا أَمَارَةُ الْمَحَازِ.

وَعَنِ الثَّانِي: أَنَّ دُخُولَ لَفْظَتِي «الْكُلِّ» وَ«الْبَعْضِ» لَا يَكُونُ تَكْرِيرًا، وَلَا نَقْصًا؛ بَلْ يَكُونُ تَأْكِيدًا، أَوْ تَخْصِيصًا.

وَعَنِ الثَّلَاثِ: أَنَّ ذَلِكَ تَخْصِيصٌ بِ«الْعُرْفِ» كَمَا فِي قَوْلِهِ: «مَنْ دَخَلَ دَارِي أَكْرَمْتُهُ»؛ فَإِنَّهُ لَا يَتَنَاوَلُ الْمَلَائِكَةَ، وَاللُّصُوصَ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: هذا الوجه قد سبق تقريره وبيانه؛ فلا نعيده.

وأما الخامس: فهو أن نقول: يصح انتزاع المنكر من المَعْرِف؛ فيصح أن يقال: «جاءنى رجال من الرجال»، ولا يصح أن يقال: «جاءنى الرجال من رجال»، والمنكر منتزِع من المَعْرِف، والمَعْرِف غير منتزِع من المنكر، والمنتزِع منه أكثر من المنتزِع جزماً.

وإذا ثبتت هذه المقدمة، فنقول: الجمع المَعْرِف بالألف واللام: إما أن يكون موضوعاً للاستغراق فقط، أو لما دونه؛ وذلك لأننا نفرِّع هذه المسألة على القول بالعموم؛ على ما صرَّح به الغزالي والقائلون بالعموم اتفقوا على أحد الأمرين: لا سبيل إلى الثانى: وإلا لما جاز انتزاعه منه؛ لما بينا أن المنتزِع منه أكثر من المنتزِع؛ واللازم باطل. وإذا بطل الثانى: تعين الأول. وهو المطلوب، وأما ما ذكره بعد ذلك من حجة الخصم، والجواب عنها - فظاهر من المتن غنى عن الشرح. لا يقال: «الابتداء يجب انحصاره فى الخير، فانحصرت الأئمة فى قریش؛ لا لأجل العموم؛ وهذا مزاحم لما ذكرتم من أن انحصار الأئمة فى قریش مستفاد من العموم».

وقولكم: «إنه إذا كان بعضهم من قریش، لا ينافى كون بعضهم من غيرهم»:

قلنا: ههنا تفسير آخر لا البعض ولا الكل؛ بل الحقيقة من حيث هى هى؛ فتكون منحصرة فى قریش؛ فيحصل مقصود الصَّدِّيق دون مقصودكم.

قوله: «بعد التأكيد يفيد الاستغراق إجماعاً»:

قلنا: لا نسلم الإجماع؛ بل الخصم ينازع فى صيغ التأكيد: أنها تفيد العموم؛ كما أنه ينازع فى المؤكَّد، وليس [٢٠٥/ب] عنده صيغة حقيقة للعموم أصلاً، والتأكيد عنده كتأكيد النكرات عند الكوفيين. وإن سلم الإجماع: لا يحصل مقصودكم؛ لأن الخصم إنما يساعد أنها بعد التأكيد^(١) تفيد الاستغراق، وقبله لا تفيد، ويكون لفظ التأكيد [عنده منبشاً]^(٢) للعموم. وأما التمسك بالاستثناء. فقد سبق أن الاستثناء أربعة، وهو فى هذه المواطن لإخراج ما لولاه لجاز دخوله. فلا يخرج ذلك عن كونه لأقل الجمع.

قوله: «يَصَحُّ انْتِزَاعُ الْمُنْكَرِ مِنَ الْمَعْرِفِ، وَالْمَعْرِفُ أَكْثَرُ؛ فَهُوَ لِلْعُمُومِ»: قلنا: الصيغة جاز أن تكون مشتركة بين العموم والخصوص، وقرينة الانتزاع تجعلها للعموم، والكلام

(١) فى واء: نص والتأكيد

(٢) فى وب: هاهنا.

٣٢٨الكاشف عن المحصول

عند عدم القرينة. ثم نقول: صحة الانتزاع تتوقف على صحة إرادة الكلية، والصحة متوقفة على الصحة لا على الوقوع؛ كما نقول: إنه يصح الاستثناء من المطلقات؛ بناء على محالها وأزمنتها وأحوالها وبقاعها؛ لأنه يمكن إرادتها، ولا تعين فيها.

قوله: في الأسئلة «لو كانت للعموم، لزم [المجاز]»^(١) عند استعمالها في العهد:

قلنا: المجاز أو الاشتراك لازم على تقدير كونها للعموم، وعلى تقدير عدم كونها للعموم، ولازم النقيضين لا يمكن الاحتراز عنه.

قوله: «الكلُّ أو البعض لا يَكُونُ تَكْريراً وَلَا نَقْضاً؛ بَلْ تَأْكِيداً وَتَخْصِيصاً»:

قلنا: والتأكيد تكرير؛ فلا معنى لمنعه، والتخصيص نقض؛ لأن العام المخصوص وجد حيثن بدون مدلوله الذي هو العموم؛ لأجل التخصيص، ولا معنى للنقض إلا وجود الدال بدون المدلول، أو وجود الحد بدون المحدود؛ لأننا نقول: لا نسلم وجوب انحصار المبتدأ في الخبر.

سلمنا ذلك؛ ولكن «الأئمة» جمع محلى بالألف واللام، وهو إما للاستغراق، أو لما دونه؛ بإجماع القائلين بالعموم، والمسألة متفرعة على القول بالعموم: فإن كان اللفظ للعموم: انحصر جميع الأئمة في قریش [٢٠٦/أ] أى: كلهم، وتم احتجاج أبى بكر، رضى الله عنه. وإن كان لما دونه: لم يتم احتجاجه، وكان للأنتصار الاعتراض، وحيث سكتوا، ولم يعترضوا، مع قوة طلبهم الإمامة، وشدة حاجتهم إلى رفع حجة أبى بكر - رضى الله عنه - وعلمهم بلسان العرب -: دل ذلك على أن الصيغة للاستغراق.

أما قوله: «ههنا تفسير آخر، وهى الحقيقة»:

قلنا: لو كانت الصيغة هى: «الإمامة فى قریش»^(٢)، لكان ما ذكر متجهاً.

(١) فى «ب»: المختار.

(٢) ذهب الأشاعرة، والجباثيان إلى اشتراطه، وجوب تحققه فى الخليفة وذهب الخوارج، وبعض المعتزلة، وأبو بكر الباقلانى إلى عدم اشتراطه. ومنشأ الخلاف بين العلماء - تعارض النصوص الواردة باعتبار النسب القرشى مع نصوص أخرى وردت بإلغاء اعتبار الأنساب، والاعتماد على الأعمال، والنفى على من دعى إلى عصبية وفقد الرابطة بينه وبين الغاية التى من أجلها يولى الإمام؛ لأن شرط الشيء لا بد أن يكون ذا صلة فى الوصول إلى المقصود به استدلل المانعون من اشتراط النسب القرشى بأدلة أهمها. الأول: مثل قول النبى ﷺ اسمعوا وأطيعوا، وإن ولى عليكم عبد حبشى ذو زبينة. فإنه يدل على عدم اشتراط القرشية فى الخليفة. الثانى: مثل قول عمر بن الخطاب رضى الله عنه: لو كان سالم مولى أبى حذيفة حياً لوليته، أو لما دخلنى فيه فطنة. فهو -

= صريح في عدم اشتراط النسب القرشي. ورد الدليل الأول: بأن الحديث وارد فيمن أمره الإمام على سرية، أو ناحية جمعاً بين الأدلة، أو أنه خرج خرج التمثيل والقرض للمبالغة في إيجاب السمع والطاعة لولاة الأمر. ورد الثاني: بأنه مذهب صحابي، ومذهب الصحابي ليس بحجة، وبأن عصبية الولاء حاصلة لسالم في قريش، وهي الفائدة في اشتراط النسب القرشي، كما سيأتي. قال ابن خلدون في مقدمته بعد أن رد هذا الدليل: (وأيضاً فعولى القوم منهم، وعصبية الولاء حاصلة لسالم في قريش، وهي الفائدة في اشتراط النسب، ولما استعظم عمر أمر الخلافة، ورأى شروطها كأنها مفقودة في ظنه - عدل إلى سالم؛ لتوفر شروط الخلافة عنده فيه، حتى من النسب المفيد للعصبية كما نذكر، ولم يبق إلا صراحة النسب، فراه غير محتاج إليه؛ إذ الفائدة في النسب إنما هي العصبية، وهي حاصلة من الولاء - فكان ذلك حرصاً من عمر - رضى الله عنه - على النظر للمسلمين، وتقليد أمرهم لمن لا تلحق فيه لائمة، ولا عليه فيه عهدة. واستدل القائلون باشتراط النسب القرشي بأمور: الأول: أن أبا بكر - رضى الله عنه - احتج على الأنصار لما أرادوا مبايعة سعد بن عباد بن عقول النبي ﷺ (الأئمة من قريش)، فأقلعوا عن التفرد بها، ورجعوا عن المشاركة فيها حتى قالوا: منا أمير ومنكم أمير؛ تسليماً لروايته، وتصديقا لخبره، ورضوا بقوله: نحن الأمراء وأنتم الوزراء، لا تفتاتون في رأي، ولا نقضى دونكم الأمور؛ فكان ذلك إجماعاً من الصحابة - رضى الله عنهم -. الثاني: أن قريشاً احتجوا على الأنصار يوم السقيفة بأن النبي ﷺ أوصاهم أن يحسنوا إلى محسنهم، ويتجاوزوا عن مسيئتهم، ولو كانت الإمارة في الأنصار لم تكن الوصاية بهم. الثالث: ما رواه الشافعي، والبيهقي من قوله ﷺ (قدما قريشاً، ولا تتقدموها). وفي معناه حديث أبي هريرة المرفوع في الصحيحين، (الناس تبع لقريش في هذا الشأن). الرابع: ما رواه أبو بكر - رضى الله عنه - من قول النبي ﷺ: (قريش ولاة هذا الأمر)؛ وفي معناه ما رواه الإمام أحمد، والطبراني من قوله (عليه السلام) (الخلافة في قريش). فهذه الأدلة المتكاثرة تدل دلالة واضحة على أن النبي ﷺ أراد جعل الخلافة في قريش. وليس بصحيح ما قاله بعض الكتاب من أن حديث (الأئمة من قريش) لو صح، وكان لا مناص من الإيمان به - وجب حمله على أنه من باب الإخبار بالغيب على حد قوله ﷺ: (خير القرون قرنى، ثم الذى يليه، ثم الذى يليه إلى آخره)، لا من باب الأمر باتخاذ الخلفاء من قريش خاصة. لأننا نقول: إن هذا الحديث لا شك في صحته ونسبته إلى النبي ﷺ، وحسبنا فيه قول الخافض ابن حجر في فتح الباري مانصه: (قد جمعت طرقه على نحو أربعين صحابياً لما بلغنى أن بعض فضلاء العصر ذكر أنه لم يرو إلا عن أبي بكر الصديق). وهو مع ذلك من باب الأمر باتخاذ الخلفاء من قريش، لا من باب الإخبار بالغيب كما قال. فحديث: (الأئمة من قريش)، وإن كان خيراً لفظاً، إلا أنه إنشاء وأمر من جهة المعنى يدل على ذلك ما ذكر من الأحاديث بصيغة الأمر. غير أن النبي ﷺ لم يقصد بهذه الآثار الكثيرة، وتلك الأوامر المتعددة أن تكون الخلافة ثابتة في قريش، فلا تعددها إلى غيرها. بل أمر بجعل الخلافة في قريش؛ لعله يعلمها، وحكمة يراها، وهي مصلحة المسلمين؛ وذلك أن قريشاً كانت فيهم العزة، والمنعة، والحمية، يدعن لهم جميع العرب، وتتفاد=

وأما قوله: «الأئمة» فليست موضوعة للحقيقة؛ فلا يحمل اللفظ عند الإطلاق عليه.
وأما منع الإجماع: فهو فاسد؛ لأننا قد بينا أن الخلاف في هذه المسألة بعد تسليم أن العموم حقيقة، والمعتز قد توهم خلاف ذلك، والإجماع المنقول - على هذا التفريع - لا إشكال فيه.

وأما قوله: «لم قلت: إنه إذا كان بعد^(١) التأكيد يفيد العموم، فيلزم أن يفيد قبله»:
قلنا: لما بينا أن التأكيد تقوية ما فهم من اللفظ المتقدم على المؤكد. وتقوية مدلول اللفظ الأول بما يفيد العموم، وهو صيغة «كل»؛ بدون أن يكون الأول للعموم -: [لا يجوز]؛ لأنه حينئذ يكون [منشأ]^(٢) لا مؤكداً.

وأما الاعتراض على الاستثناء: فقد سبق الجواب عنه.

وأما قوله: «صحة الانتزاع قرينة صارفة إلى العموم» فهو كلام فاسد، وروهم حصل

= لهم سائر الأمم، فهم كما قال أبو بكر (أوسط العرب نسبا ودارا، وأعزهم أحسابا ليست قبيلة من قبائل العرب إلا ولقريش فيها ولادة). فكانت عصبيتهم غالبية؛ لذلك أمر النبي ﷺ بأن يكون الخليفة منهم، ليحسن قيامه بواجبه، وتجتمع حوله الكلمة، فيحمي هذا الدين الذي بدأ فيههم غريبا، وينشره في الآفاق، وقد كان كما رأى ﷺ، فأذعن لهم سائر العرب، وانقاد كثير من الأمم إلى أحكام الشريعة الإسلامية، ووطئت جنودهم ناصية البلاد؛ كما وقع في أيام الفتوحات. فاشتراط القرشية للعزة والقوة التي كانت في قريش إذ ذاك، فإذا تحقق هذا المعنى في شخص صح أن يكون خليفة، ولو لم يكن من قريش. إذ النسب القرشي ليس مشروطا لذاته؛ لأن حراسة الدين، وسياسة الدنيا تكون من الكفاء القادر، أيا كان نسبه. قال ابن خلدون في مقدمته بعد بحث مستفيض: فإذا ثبت أن اشتراط القرشية؛ إنما هو لدفع التنازع، بما كان لهم من العصبة والغلب، وعلمنا أن الشارع لا يخص الأحكام بجبل، ولا عصر، ولا أمة- علمنا أن ذلك إنما هو من الكفاية فرددناه إليها، وطردنا ناعلة المشتعلة على المقصود من القرشية، وهى وجود العصبة. فاشتراطنا في القائم بأمر المسلمين أن يكون من قوم أولى عصبة غالبية؛ ليستبعدوا من سواهم، وتجتمع الكلمة على حسن الحماية، ولا يعلم ذلك في الأقطار والآفاق؛ كما كان في القرشية؛ إذ الدعوة الإسلامية التي كانت لهم كانت عامة، وعصبة العرب كانت وافيه بها فغلبوا سائر الأمم. وإنما يخص لهذا العهد كل قطر عن تكون له فيه العصبة الغالبة، وإذا نظرت سر الله في الخلافة لم تعد هذا؛ لأنه سبحانه إنما جعل الخليفة نائباً عنه في القيام بأمر عبادته؛ ليحملهم على مصالحهم، ويردهم عن مضارهم، وهو مخاطب بذلك، ولا يخاطب بالأمر إلا من له قدرة عليه. ينظر نص كلام شيخنا عبد الفتاح الجوهري.

(١) في «أ»: يفيد.

(٢) في «ب»: مبتدأ.

من لفظ الصحة؛ فلنورد الحجة على وجه يدفع الوهم:

فنقول: قول القائل: «جاءني رجال من الرجال» كلام صحيح لا يعد لخصا، وعكسه فاسد من الكلام، فقد انتزعنا المنكر من المعرف من غير عكس، والمتنزع منه أكثر من المتنزع جزما؛ ويلزم من ذلك: أن يكون المتنزع منه للاستغراق؛ لأنه إذا كان أكثر من المنكر، فلو لم يكن للعموم - كما هو المدعى -^(١) يلزم أن يكون مرتبة منها؛ وهو خلاف الإجماع. فقد أوردنا الحجة على وجه دفع اللوهم المذكور. وبما ذكرنا: اندفع ما يلزم من السؤال.

وأما قوله: «الاشتراك أو المجاز لازم للنقيضين؛ فلا محترز منه»:

قلنا: المدعى: منع زيادة الاشتراك أو المجاز؛ على ذلك التقدير؛ وهذا غير رافع [لننقيضين]^(٢).

وأما منع كونه نقضا أو تكريرا: فهو مندفع بتفسيرهما.

قال المصنف - رحمه الله -: الْمَسْأَلَةُ السَّادِسَةُ: «الْجَمْعُ الْمُضَافُ»:

كَقَوْلِنَا: «عَبِيدُ زَيْدٍ» لِلإِسْتِغْرَاقِ. [وَالدَّلِيلُ عَلَيْهِ مَا تَقَدَّمَ.

وَأَمَّا الْكِنَايَةُ؛ فَكَقَوْلِهِ: «فَعَلُوا» فَإِنَّهُ يَقْتَضِي مَكْنِيًّا عَنْهُ، وَالْمَكْنِيُّ عَنْهُ قَدْ يَكُونُ لِلإِسْتِغْرَاقِ، وَقَدْ لَا يَكُونُ كَذَلِكَ؛ فَالْكِنَايَةُ عَنْهُ أَيْضًا تَكُونُ كَذَلِكَ.

الْمَسْأَلَةُ السَّابِقَةُ: إِذَا أَمَرَ جَمْعًا بِصِغَةِ الْجَمْعِ أَفَادَ الإِسْتِغْرَاقَ فِيهِمْ.

وَالدَّلِيلُ عَلَيْهِ: أَنَّ السَّيِّدَ، إِذَا أَشَارَ إِلَى جَمَاعَةٍ مِنْ غِلْمَانِهِ بِقَوْلِهِ: «قَوْمُوا». فَلَيْسَ يَتَخَلَّفُ عَنِ الْقِيَامِ أَحَدٌ؛ إِلَّا اسْتَحَقَّ الدَّمَ؛ وَذَلِكَ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ اللَّفْظَ لِلشُّمُولِ.

وَلَا يَجُوزُ أَنْ يُضَافَ ذَلِكَ إِلَى الْقَرِينَةِ؛ لِأَنَّ بِلَاكِ الْقَرِينَةِ إِنْ كَانَتْ مِنْ لَوَازِمِ هَذِهِ الصِّغَةِ فَقَدْ حَصَلَ مُرَادُنَا؛ وَإِلَّا فَلَنفَرِّضَ هَذِهِ الصِّغَةَ مُجَرَّدَةً عَنْهَا؛ وَيَعُودُ الْكَلَامُ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن المدعى: أن صيغ الجمع المضافة للعموم،

(١) في أ: وهو كما هو أكثر من المنكر.

(٢) في أ: للنقيض.

الكاشف عن الموصول سواء كان الجمع جمع تصحيح أو جمع تكسير؛ والدليل عليه: (١) صحة الاستثناء والتأكيد مما يفيد العموم؛ على ما مر.

وأما قوله: «الكنائيات» فالمراد بها الضمائر، وعمومها لعموم ما يرجع إليه؛ فإن كان الراجع إليه عاماً، كان الضمير عاماً، وإلا فلا.

تنبيه: اعلم: أن المصنف لم يتعرض للمفرد المضاف، وقد تعرض له غيره: قال صاحب «الإحكام» (٢): من بينة القائلين التمسك بقوله تعالى: ﴿وَنَادَى نُوحٌ رَبَّهُ فَقَالَ رَبِّ إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي وَإِنَّ وَعْدَكَ الْحَقُّ﴾ [هود: ٤٠] تمسكا منه بقوله تعالى: ﴿وَأَهْلُكَ﴾ فأقره الباري تعالى على ذلك، وأجابه بما دل على أنه ليس من أهله، ولولا أن إضافة «الأهل» إلى «نوح» للعموم؛ وإلا لما صح ذلك.

قال ابن الحاجب (٣): من صيغ العموم الجموع المعرفة تعريف جنس، وما في معناها، والمضاف: منه مما يصلح للبعض والجميع. وقال صاحب «التوجيه»: ألفاظ العموم خمسة أقسام:

الأول: كل اسم عرّف بالألف واللام لغير المعهود، وهو ثلاثة أنواع:

الأول: ألفاظ الجموع.

الثاني: أسماء الأجناس؛ وهو ما لا واحد له من لفظه؛ كائنات، والحيوان، والماء والتراب.

الثالث: لفظ الواحد؛ كالسارق والسارقة.

القسم الثاني من ألفاظ العموم: ما أضيف من هذه الأنواع؛ «كعبد زيد» و«مال عمرو».

وقال بعضهم: المفردات قسمان: منها ما يصدق المفرد على الكثير؛ نحو: «ماء» و«مال» و«خم» و«دم»، والكثير منه يقال: ماء ولحم ودم، ومنه ما لا يصدق على الكثير؛ كرجل، ودرهم، ودينار؛ فلا يقال للكثير من الرجال: رجل، ولا للدارهم: درهم.

وقد نص العلماء على أن الإضافة توجب العموم، فهل يختص ذلك بما يصدق على الكثير أولا يختص، بل توجب الإضافة العموم فيهما؟ فليتأمل هذا الموضوع؛ فلم أر لأحد

(١) في «أه»: على.

(٢) ينظر: الإحكام (١٨٦/٢).

(٣) ينظر: شرح المختصر (١٠٢/٢).

فيه شيئا، وباعتباره تنجّه ممنوع. هذا ما قاله بعضهم. وقد عرفت بما نقلناه عن ابن
أخاّجب وغيره: القول المفصل في ذلك؛ واندفع الاحتمال.

وأما المسألة السابعة: فواضحة؛ وذلك لأنه قال: إذا أمر أمر جمعا بصيغة الجمع، عم
اللفظ فيهم، ومعناه: أنه يعم من علم أو ظن: أنه مخاطبهم، ولا يقتضى العموم في
غيرهم، وإن تناول اللفظ بوضعه الغير، ولا فرق في ذلك بين أمر وأمر. والدليل عليه:
أن السيد إذا أشار إلى جماعة غلمان، وقال لهم: «قوموا» - فذلك يتناول جميع من أشار
إليه بقوله: «قوموا».

والدليل عليه: أن من كلف منهم ممن بلغه الخطاب مع توجه قرينة الإشارة - أو ما
يقوم مقامها - إليه يستحق اللوم والتوبيخ؛ دون من لم يكن كذلك.

* * *

الشَّطْرُ الثَّانِي مِنْ هَذَا الْقِسْمِ

فِيمَا أُلْحِقَ بِالْعُمُومِ، وَلَيْسَ مِنْهُ

قال المصنف - رحمه الله تعالى - : الْمَسْأَلَةُ الْأُولَى: الْوَاحِدُ الْمَعْرُوفُ بِلَامِ الْجِنْسِ:

لَا يُفِيدُ الْعُمُومَ؛ خِلَافًا لِلْجَبَائِي، وَالْفُقَهَاءِ، وَالْمُبَرِّدِ لَنَا وَجُوهٌ:

الْأَوَّلُ: أَنَّ الرَّجُلَ إِذَا قَالَ: «لَبِثْتُ الثُّوبَ، وَشَرِبْتُ الْمَاءَ». لَا يَتَبَادَرُ إِلَى الْفَهْمِ
الِاسْتِغْرَاقُ.

الثَّانِي: لَا يَجُوزُ تَاكِيدُهُ بِمَا يُؤَكِّدُ بِهِ الْجَمْعُ؛ فَلَا يُقَالُ: «جَاءَنِي الرَّجُلُ كُلُّهُمْ
أَجْمَعُونَ».

الثَّالِثُ: لَا يُنْعَتُ بِنُعُوتِ الْجَمْعِ؛ فَلَا يُقَالُ: «جَاءَنِي الرَّجُلُ الْقِصَارُ، وَنَكَلَمَ الْفَقِيهَ
الْفُضْلَاءَ». فَأَمَّا مَا يُرَوَى مِنْ قَوْلِهِمْ: «أَهْلَكَ النَّاسَ الدَّرْهَمُ الْبَيْضُ، وَالْدِّينَارُ الصُّفْرُ».
فَمَجَازٌ؛ بِدَلِيلِ أَنَّهُ لَا يَطْرُدُ.

وأيضا فـ«الدِّينَارُ الصُّفْرُ» إِنْ كَانَ حَقِيقَةً فَـ«الدِّينَارُ الْأَصْفَرُ» مَجَازٌ؛ كَمَا أَنَّ الدَّنَائِرَ
الصُّفْرَ لَمَّا كَانَتْ حَقِيقَةً كَانَ الدِّينَارُ الصُّفْرُ إِمَّا خَطَأً، أَوْ مَجَازًا.

الرَّابِعُ: «الْبَيْعُ» جُزْءٌ مِنْ مَفْهُومِ «هَذَا الْبَيْعِ»، وَإِحْلَالُ «هَذَا الْبَيْعِ» يَتَضَمَّنُ إِحْلَالَ

«الْبَيْع»؛ فَلَوْ كَانَ لَفْظُ الْبَيْعِ مُقْتَضِيًا لِلْعُمومِ لَزِمَ مِنْ إِحْلَالِ «هَذَا الْبَيْعِ» إِحْلَالُ كُلِّ بَيْعٍ وَمَعْلُومٌ أَنَّ ذَلِكَ بَاطِلٌ.

فَإِنْ قُلْتُ: «لِمَ لَا يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ: اللَّفْظُ الْمُطْلَقُ إِنَّمَا يُفِيدُ الْعُمومَ بِشَرْطِ الْعَرَاءِ عَنْ لَفْظِ التَّعْيِينِ. أَوْ يُقَالَ: اللَّفْظُ الْمُطْلَقُ، وَإِنْ اقْتَضَى الْعُمومَ إِلَّا أَنَّ لَفْظَ التَّعْيِينِ يَقْتَضِي حُصُوصَهُ؟»

قُلْتُ: أَمَّا الْأَوَّلُ - فَبَاطِلٌ؛ لِأَنَّ الْعَدَمَ لَا مَدْخَلَ لَهُ فِي النَّاتِئِ.

وَأَمَّا الثَّانِي - فَلَأَنَّهُ يَقْتَضِي التَّعَارُضَ؛ وَهُوَ خِلَافُ الْأَصْلِ.

الْخَامِسُ: هُوَ أَنَّا قَدْ بَيَّنَّا أَنَّ الْمَاهِيَّةَ غَيْرٌ، وَوَحْدَتَهَا غَيْرٌ، وَكَثْرَتُهَا غَيْرٌ، وَالِاسْمُ الْمُرْفُودُ الْمَعْرُوفُ لَا يُفِيدُ إِلَّا الْمَاهِيَّةَ، وَتِلْكَ الْمَاهِيَّةُ تَتَحَقَّقُ عِنْدَ وَجُودِ فَرْدٍ مِنْ أَفْرَادِهَا؛ لِأَنَّ هَذَا الْإِنْسَانَ مُشْتَمِلٌ عَلَى «الْإِنْسَانِ» مَعَ قَيْدِ كَوْنِهِ هَذَا؛ فَالآتِي بِهِ «هَذَا الْإِنْسَانُ» آتٍ بِهِ «الْإِنْسَانُ». فَلِإِتْيَانِ الْفَرْدِ الْوَاحِدِ مِنْ تِلْكَ الْمَاهِيَّةِ يَكْفِي فِي الْعَمَلِ بِذَلِكَ النَّصِّ.

فَظَهَرَ: أَنَّ هَذَا اللَّفْظَ لَا دَلَالَةَ لَهُ عَلَى الْعُمومِ أَلَيْتَهُ.

اِحْتَجُّوا بِوُجُوهٍ: أَحَدُهَا: أَنَّهُ يَجُوزُ أَنْ يُسْتَنَى مِنْهُ الْآحَادُ، الَّتِي تَصْلُحُ أَنْ تَدْخُلَ تَحْتَهُ؛ لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا...﴾ [الْعَصْرُ: ٢]، وَالِاسْتِثْنَاءُ يُخْرِجُ مِنَ الْكَلَامِ مَا لَوْلَاهُ لَوَجِبَ دُخُولُهُ فِيهِ؛ وَذَلِكَ يَدُلُّ عَلَى كَوْنِ هَذَا اللَّفْظِ عَامًّا.

وَتَانِيهَا: أَنَّ الْأَلْفَ وَاللَّامَ «لِلتَّعْرِيفِ». وَلَيْسَ ذَلِكَ لِتَعْرِيفِ الْمَاهِيَّةِ؛ فَإِنَّ ذَلِكَ قَدْ حَصَلَ بِأَصْلِ الْإِسْمِ؛ وَلَا لِتَعْرِيفِ وَاحِدٍ بَعِيْنِهِ؛ فَإِنَّهُ لَيْسَ فِي اللَّفْظِ دَلَالَةٌ عَلَيْهِ؛ اللَّهُمَّ إِلَّا عِنْدَ الْمَعْنُودِ السَّابِقِ، وَكَلَامُنَا فِيمَا إِذَا لَمْ يُوْجَدْ ذَلِكَ. وَلَا لِتَعْرِيفِ بَعْضِ مَرَاتِبِ الْخُصُوصِ؛ فَإِنَّهُ لَيْسَ بَعْضُ تِلْكَ الْمَرَاتِبِ أَوْلَى مِنْ بَعْضٍ؛ فَلَا بُدَّ مِنَ الصَّرْفِ إِلَى الْكُلِّ.

وَتَالِثُهَا: أَنَّ تَرْتِيبَ الْحُكْمِ عَلَى الْوَصْفِ مُشْعِرٌ بِالْعِلَّةِ؛ فَقَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَأَحْلَأَ اللَّهُ الْبَيْعَ...﴾ [البَقَرَةُ: ٢٧٥] مُشْعِرٌ بِأَنَّهُ إِنَّمَا صَارَ خِلَالًا؛ لِكَوْنِهِ بَيْعًا؛ وَذَلِكَ يَقْتَضِي أَنَّ يَعْمَ الْحُكْمُ لِعُمومِ الْعِلَّةِ.

وَرَابِعُهَا: أَنَّهُ يُؤَكِّدُ بِمَا يُؤَكِّدُ بِهِ الْعُمومُ؛ كَقَوْلِهِ: ﴿كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حِلاَلًا لَنَا

إِسْرَائِيل... ﴿[آلِ عِمْرَانَ: ٩٣] وَذَلِكَ يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ لِلْعُمُومِ.

وَحَامِسُهَا: أَنَّهُ يُنْعَتُ بِمَا يُنْعَتُ بِهِ الْعُمُومُ؛ كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَالنَّخْلَ بِأَسْفَاتِ﴾ [ق: ١٠] وَكَقَوْلِهِ: ﴿أَوِ الطِّفْلَ الَّذِينَ...﴾ [النُّور: ٣١]؛ وَكُلُّ ذَلِكَ يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ لِلْعُمُومِ.

وَالْجَوَابُ عَنِ الْأَوَّلِ: أَنَّ ذَلِكَ الْإِسْتِثْنَاءَ مَحَازٍ؛ بِذَلِيلٍ أَنَّهُ يَقْبَحُ أَنْ يُقَالَ: «رَأَيْتُ الْإِنْسَانَ إِلَّا الْمُؤْمِنِينَ». وَلَوْ كَانَ حَقِيقَةً لَا طَرْدَ.

وَيُمْكِنُ أَنْ يُقَالَ: إِنَّ الْخُسْرَانَ لَمَّا لَزِمَ كُلُّ النَّاسِ إِلَّا الْمُؤْمِنِينَ، جَازَ هَذَا الْإِسْتِثْنَاءُ. وَعَنِ الثَّانِي: أَنَّ لَامَ الْجِنْسِ تَعْيِيدُ تَعْيِينِ الْمَاهِيَةِ، لَا تَعْيِينَ الْكُلِّيَّةِ؛ وَقَدْ عَرَفْتَ أَنَّ نَفْسَ الْمَاهِيَةِ - لَا تَقْتَضِي الْكُلِّيَّةَ.

وَعَنِ الثَّالِثِ: أَنَّ ذَلِكَ اعْتِبَارٌ مُغَايِرٌ لِلتَّمَسُّكِ بِنَفْسِ اللَّفْظِ؛ وَنَحْنُ لَا نُنْكِرُ ذَلِكَ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن العلماء القائلين بالعموم اختلفوا فى المفرد المحلى بالألف واللام فى حمله على الاستغراق.

واختيار إمام الحرمين: أنه إذا كان للتعريف بنى على تنكير سابق؛ كقولك: أقبل رجل، ثم تقول: قُرْبُ الرجل، والمراد: أعنى: قرب من ذكرته^(١) - فهذا لا يقتضى

(١) ينظر: الرهان (١/ ٣٣٩)، وعبارة الرهان هي: اللفظ الموضوع للإشعار بالجنس الذى واحده بزيادة هاء كالثمر والتمر، والشجر والشجرة وبأيهما مما تردد فيه أصحاب العموم، وهذه المسألة نجتمع إليها أخرى ونفصل بينهما. فإذا قال القائل: الرجل أفضل من المرأة، فهذا مما ترددوا فيه أيضا؛ فقال قائلون من المعمين: هو للاستغراق والاستيعاب للجنس، وأنكر آخرون مقتضى الاستغراق فيه. والرأى الحق عندى - والله أعلم - البداية بالمسألة الأخيرة: أن الرجل يعرف على بناء تنكير سابق؛ فيقول القائل: أقبل رجل، ثم يقول: قرب الرجل، والتقدير من ذكرته مقبلا قد قرب. فهذا تعريف مركب على تنكير سابق؛ فلا يقتضى هذا ولا ما فى معناه استغراقا وانطباقا على الجنس. وإذا قال القائل: الرجل أفضل من المرأة، ولم يسبق تنكير ينعطف التعريف عليه، فهذا للجنس. ومنه قوله تعالى: ﴿الرَّائِيَّةُ وَالرَّائِي...﴾، ﴿السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ...﴾؛ فإن من سبق تنكيره، وظهر ترتيب التعريف عليه، فهو غير محمول على استغراق الجنس وإفقا. فلإن لاح فى الكلام قصد الجنس، فى مثل قول القائل: الدينار أشرف من الدرهم. ولم يسبق تنكير ينعطف عليه التعريف فهو للاستغراق. وإن جرى هذا الكلام ولم يُدْرَ أنه خرج تعريفا لمنكر سابق أو إشعارا بجنس، فالذى صار إليه معظم المعمين أنه للجنس. والذى أراه أنه مجمل؛ فإنه حيث =

استغراقاً، فإن لاح في الكلام قصد المتكلم للجنس - فهو للاستغراق، وإن لم يعلم أنه هل خرج تعريفاً لتشكير سابق، أو إشعاراً بجنس - فالرأى عند إمام الحرمين: أنه مجمل؛ خلافاً لما صار إليه معظم المعتمدين. هذا ما نقله المازرى عن إمام الحرمين.

وقال الغزالي في «المستصفى»^(١): اختلف المعتمدون في الاسم المفرد المعروف بالألف واللام؛ كقوله: «الدينار خير من الدرهم»: فمنهم من قال: هو لتعريف الواحد فقط، وذلك في تعريف المعهود، ومنهم من قال: هو للاستغراق.

وقال قوم: يصلح للواحد، وللجنس^(٢)؛ فهو مشترك.

ثم اختار التفصيل، فقال: والصحيح التفصيل، وهو أن ينقسم إلى ما يتميز فيه لفظ الواحد عن الجنس بالهاء، كالثمرة والتمر والبرء والبر، فإن عرى عن الهاء، فهو للاستغراق؛ فقوله ﷺ «لا تبيعوا البر بالبر»^(٣) الحديث... - عام.

= يعم لا يعم لصيغة اللفظ، وإنما ثبت عمومهما وتناولهما الجنس بحالة مقرونة معه مشعرة بالجنس. فإذا ورد اللفظ، وليس جمعا، ولا موضوعا للإبهام المقتضى للاستغراق، كما يجري في أدوات الشرط - فالأمر متلقى في الخصوص والعموم من القرينة، فإذا لم ندرها لم يتجه إلا التوقف.

(١) ينظر: المستصفى (٥٣/٢).

(٢) في «أه»: وللجنس وبعض الجنس.

(٣) باللفظ الأول. أخرجه ابن عدى (٤٢٥ / ٢) وابن حزم فسى المحلى (٤٧٩ / ٨) والبيهقى (٢٨٦ / ٥) كتاب البيوع: باب من قال يجريان الربا في كل ما يكال ويوزن، من طريق حيان بن عبيد الله قال: سألت أبا جملز عن الصرف، فقال: يدا بيد كان ابن عباس لا يرى به بأساً ما كان منه يدا بيد فأتاه أبو سعيد فقال له: ألا تتقى الله حتى يأكل الناس الربا أو ما بلغك أن رسول الله ﷺ قال: التمر بالتمر والحنطة بالحنطة والشعير بالشعير والذهب بالذهب والفضة بالفضة يدا بيد عينا بعين مثلاً مثل فما زاد فهو ربا ثم قال: وكذلك ما يكال ويوزن. قال ابن عدى انفرد به حيان. وقال البيهقي: وقد تكلموا فيه. وأعله ابن حزم بجهالة حيان وعدم سماعه من أبي سعيد وابن عباس. وللحديث طريق آخر؛ فأخرجه الدارقطني (١٤ / ٣) كتاب البيوع: حديث (٣٩) من طريق المبارك بن مجاهد عن مالك عن أبي الزناد عن سعيد بن المسيب أن رسول الله ﷺ عليه وسلم قال: لا ربا إلا في الذهب والفضة أو ما يكال أو يوزن مما يؤكل ويشرب. قال الدارقطني: هذا مرسل ورواه المبارك على مالك في رفعه إلى النبي ﷺ وإنما هو من قول سعيد بن المسيب، قال الزيلعي في نصب الراية (٣٧ / ٤): وقال ابن القطان: المبارك بن مجاهد ضعيف ومع ضعفه فقد انفرد عن مالك برفعه والناس روه عنه موقوفاً. وقال عبد الحق: هكذا رواه المبارك بن مجاهد ورواه على مالك في رفعه وإنما هو قول سعيد ا.هـ. وقد أخرجه مالك في الموطأ (٦٣٥ / ٢) رقم (٣٧) من قول سعيد بن المسيب.

وما لا يتميز [بالهاء]: ينقسم إلى ما يتشخص ويتعدد؛ كالدينار والرجل؛ حتى يقال: دينار واحد، ورجل واحد، وإلى ما لا يتشخص [واحد منه]؛ كالذهب؛ فإنه لا يقال: ذهب واحد، فهذا لاستغراق الجنس، وأما الدينار والرجل: فيشبه أن يكون للواحد، والألف واللام فيه للتعريف فقط.

وقولهم: «الدينار خير من الدرهم» يعرف بقرينة التسعير، ويحتمل أن يقال: إنه دليل على الاستغراق؛ فإنه لو قال: «لا يقتل المسلم بالكافر، ولا يقتل الرجل المرأة» - فهم ذلك فى الجميع؛ فإنه لو قدر حيث لا مناسبة، فلا يخلو عن الدلالة على الجنس.

وقال الشيخ أبو إسحاق فى شرحه «اللمع»^(١): المفرد المحلى بالألف واللام كـ«المسلم» و«المشرك» يحمل على الجنس.

ومن أصحابنا من قال: يحمل على المعهود، ولا يحمل على الجنس؛ وهو مذهب أبى على الجبائى.

وقال ابن برهان: الاسم المفرد إذا اتصلت الألف واللام به - يقتضى الاستغراق عندنا.

ونقل عن أبى هاشم: أنه لا يقتضى الاستغراق، وصورة ذلك: «الرجل» و«الدرهم» [٢٠٨/أ] و«الدينار».

وقال العالمى: المفرد المحلى بالألف واللام؛ كقوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ﴾ [المائدة: ٣٨] - هل يقتضى الاستغراق؟ ذهب الفقهاء وجماعة من المتكلمين: [إلى] أنه يقتضى الاستغراق.

وقال بعضهم: يتناول الواحد.

وقال صاحب «المعتمد»^(٢): الألف واللام إذا دخلا على الاسم المفرد المشتق، وغير المشتق: ذهب الشيخ أبو على إلى [أن] قول الله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ﴾ [المائدة: ٣٨] يستغرق جميع السُّرَّاق.

وقال الشيخ أبو هاشم: إن ذلك يفيد الجنس دون الاستغراق، واختار: أنه لا يفيد الاستغراق. وقال: فإن قيل: «إنكم قد خالفتم الإجماع بفرقكم بين الاسم المفرد إذا دخله الألف واللام، وبين الجمع إذا دخله الألف واللام؛ على قولين: منهم من جعلهما مستغرقين، ومنهم من جعلهما غير مستغرقين»:

(١) ينظر: التبصرة (١١٥).

(٢) ينظر: المعتمد (١/ ٢٢٧).

قيل: لسنا نعلم هذا الإجماع؛ وإنما نعلم ما ذكرته من قول الشيخين، ومن تبعهما فقط؛ على أنه إنما لا يجوز الفرق بين المسألتين إذا جمعهما طريق واحد، وقد ثبت: أنه لا يجمعهما طريق واحد.

وقال القاضي عبد الوهاب المالكي: اختلف أصحاب العموم في ألفاظ الأجناس المعرفة بالألف واللام ولا معهود هناك، وكذلك المشتقة؛ كالسارق والسارقة، وألفاظ الجموع؛ كالشركين: فجمهورهم يقول: إنها تفيد الاستغراق؛ وهو قول كافة الفقهاء. وذهب بعض المتكلمين: إلى أنها تفيد الجنس من غير استغراق.

وقال أبو الخطاب الحنبلي^(١): المفرد المحلى بالألف واللام يقتضى الاستغراق؛ وبه قال أبو على الجبائي والجرجاني.

وقال أبو هاشم: لا يقتضى الاستغراق، وإنما يكون للعهد.

وعن الشافعية: مثل المذهبيين.

وقال العالمى الحنفى: المفرد المحلى بالألف واللام: إذا كان لغير معهود؛ يفيد الجنس؛ بلا خلاف، واختلفوا فى أنه يفيد كلا أو بعضاً؟

قال بعضهم: يفيد كلا، ويحتاج فى صرفه إلى البعض إلى دليل [٢٠٨/ب]؛ وهو منسوب إلى الحنفية.

وقيل: يفيد بعضاً، وهو الأدنى؛ وإنما يصرف إلى الكل بدليل.

هذا هو الكلام فى نقل أقوال علماء الأصول فى هذه المسألة.

واختار المصنف: أنها ليست للعموم؛ واستدل عليه بوجوه:

أحدها: أنها لو كانت هذه الصيغة للاستغراق، لزم تبادل الاستغراق إلى الذهن عند سماع قول القائل: «لبست الثوب، وشربت الماء»؛ لتحقيق الصيغة؛ واللازم منتف جزماً؛ فينتفى المألوم. وفيه نظر؛ وذلك لأننا لا نسلم التبادر إلى الذهن على ذلك التقدير، وإنما يكون كذلك أن لو لم يكن المخصّص قائماً على ذلك التقدير؛ وهو العرف والعقل.

وله أن يجيب على هذا: بأن قيام المخصص على ذلك التقدير: إن لم يتحقق - ثبت التبادر إلى الذهن؛ لوجود مقتضى السالم عن المعارض، وإن تحقق - يلزم وقوع التعارض بين الدليلين؛ ويلزم من ذلك الترك بأحدهما؛ وهو باطل.

(١) ينظر: التمهيد لأبى الخطاب (٦/٢).

وللمعتز أن يقول: هذا الدليل منقوض بالجمع المحلى بالألف والسلام؛ كقوله:
«لبست الثياب، وأكلت اللحوم»؛ فهو إذن ضعيف.

وثانيها: أنه لو كانت للعموم، لجاز تأكيدها بما يؤكد به العموم؛ واللازم باطل:
بيان الملازمة: أنها لو كانت للعموم، لكان قولنا: «الرجل» عامًا جزمًا، ولكان مثل
قولنا: «الرجال» فى إفادة العموم، ولو كان كذلك، لحسن تأكيده بما يؤكد به العام فى
مثل قولنا: «الرجال»؛ فإن حكم الألفاظ المترادفة فى التأكيذ حكم واحد.
بيان انتفاء اللازم: أنه لا يجوز: «جاءنى الرجل كلهم».

وثالثها: أنه لا يجوز وصفه بما يوصف به العموم، ولو كانت للعموم، لجاز؛ بعين ما
مر؛ واللازم باطل. ولا يقال: «لا نسلم انتفاء اللازم؛ وسند المنع: قولهم: «أهلك الناس
الدرهم البيض والدينار الصفر»؛ لأننا نقول: الدليل على عدمه: أن النعت تابع للمنعوت
جمعًا وإفرادًا، حقيقة لا مجازًا؛ بإجماع أئمة العربية، ولا يلزم من ذلك: عدم الجواز.
وأما قولهم: «أهلك الناس الدرهم البيض» - فلا نسلم أنه حقيقة. وإن قال: «هو
حقيقة؛ عملاً بالنافى للمجاز»:

قلنا: هو ليس بحقيقة؛ بدليل عدم الاطراد. وهذا الوجه يتقرر على رأى من اختار: أن
الاطراد من أمارات الحقيقة؛ وهو خلاف ما اختاره المصنف.

وجه ثان وهو أن قولنا: «الدينار الصفر» لو كان حقيقة، يلزم أحد الأمور فى قولنا:
الدينار الأصفر، وهو: إما الخطأ، أو المجاز، أو مرادفة الدينار للدنانير، أو الأصفر للصففر.
والدليل عليه: أنه لو كان حقيقة: فهذا إما أن يكون حقيقة أو لا؛ فإن لم يكن
حقيقة: يلزم كونه مجازًا، وهو أحد الأمور. وإن كان حقيقة: فإما: أن يكون الواقع
الترادف المذكور أو لا: فإن كان الواقع ذلك - فحينئذ: يلزم الترادف؛ وهو أحد
الأمور. وإن كان الواقع ذلك - حينئذ: يلزم الخطأ؛ وهو أحد الأمور؛ فقد صحت
الملازمة.

وبيان انتفاء اللازم: ظاهر؛ وهو أن يجعل هذا القسم من أقسام الترادف فى التركيب.
وقد أهمل المصنف اعتبار الترادف المذكور فى جعله أحد اللوازم؛ وهو واجب الاعتبار،
وهو واضح.

ورابعها: أن قولنا: «البيع» جزء من قولنا: «هذا البيع» قطعًا، ولو كان قولنا: «أحل
الله البيع» مستلزمًا للعام، لكان قولنا: «أحل الله هذا البيع» مستلزمًا للعام؛ ضرورة
استلزامه البيع الذى هو عام؛ فيلزم عمومه؛ واللازم متفق.

فإن قلت: «لا تسلم أنه لو كان جزءاً منه، لكان مستلزماً للعام، وسند المنع: أن شرط عموم المطلق - وهو البيع - التجرد عن شرط التعيين [٢٠٩/ب]؛ وهذا الشرط منتفٍ ههنا، أو نقول: مقتضى للعموم - وإن كان قائماً - ولكن قيد التعيين مانع من عمومه أو مقتضى لخصوصه»:

قلنا: أما الأول: فباطل؛ لأنه أمر عديم لا يجعل موجبا لعدم العموم، أو شرطاً لإفادة اللفظ العموم، وقد بينا ذلك في أول الكتاب، بدليل عام يتناول هذه الصورة وأمثالها؛ فلا [نعيده] ^(١).

أما الثاني: فباطل؛ لأنه ملازم للتعارض بين الموجب والمانع؛ وهو خلاف الأصل؛ لاستلزامه الترك بأحدهما؛ وهو خلاف الأصل.

واعلم أنا قد بينا في أول الكتاب فساد ما تمسك به المصنف من الدليل الدال على هذه القاعدة، وهى: أن العدم لا يصلح أن يكون علة، ولا جزء علة، أو شرط علة؛ فلا نعيده؛ كيف: وهو مناقض لما سبق من جوابه عن قولهم: «كل الناس أو بعض الناس»: الأول تكرير، والثاني نقض؟!

وأما قوله: «وهو ملازم للتعارض» فهو باطل بقولنا: «جاءنى هؤلاء الرجال»؛ فإنه ليس بعام.

وخامسها: أنا بينا بقيد أن الماهية غير، والماهية بقيد وحدتها وكثرتها غير؛ وكذلك اللفظ الدال على الماهية غير، والدال على الماهية بقيد وحدتها وكثرتها غير، واللفظ وهو المفرد المحلى بالألف واللام - لا يدل إلا على الماهية، ولا يدل عليها بقيد الكثرة. وهذا الوجه ضعيف؛ فإن قوله: «المفرد المحلى بالألف واللام لا يدل إلا على الماهية» - ممنوع؛ وهو مصادرة على المطلوب ^(٢).

(١) سقط في «ب».

(٢) يعرفون المصادرة: بأنها جعل نتيجة الدليل نفس مقدمة من مقدمتيه، مع تغيير فى اللفظ يؤهم فيه الاستدلال للتغاير بينهما فى المعنى. فالغرض من المصادرة إيهام المستدل خصمه بتغاير النتيجة للمقدمة، لذلك فهى وظيفة ممنوعة غير مقبولة فى الاستدلال، وللخصم دفع الدليل بعلة المصادرة فيه. وطالب الحق لا يعتمد لما فيها من التلبيس والإيهام. أمثلة:

أ - هذا أسد، وكل أسد ليث.. فهذا ليث. فالنتيجة فى هذا الدليل هى نفس المقدمة الصغرى بتغيير لفظة أسد بلفظة ليث، والواقع أن اللفظين بمعنى واحد لأنهما مترادفان.

ب - هذه نغلة، وكل نغلة حركة.. فهذه حركة. فالنتيجة هى نفس المقدمة الصغرى بتغيير لفظة نغلة بلفظة حركة، وهما محتابة المترادفين فى الحقيقة. يظر: ضوابط المعرفة (٤٥١، ٤٥٢).

وأما المعارضات المذكورة في حكم المسألة: فواضحة غنية عن الشرح. لا يقال: «قول المصنف:» اللفظ المطلق إنما يفيد العموم بشرط العراء عن لفظ التعين» خلاف للإجماع؛ لأن القائل قائلان: قائل بعدم العموم بلا شرط ولا مشروط، وقائل يقول: إن هذه القرائن مانعة صارفة لا أن عدمها شرط، ولا يمكنك أن تقول: عدم المانع شرط؛ لأننا نقول: هذا كلام [٢١٠/أ] وهم فيه جمع كثير من الفقهاء؛ فيجعلون عدم المانع شرطاً. ويدل على بطلان ما توهموه: أن الشك في وجود المانع وعدمه - يوجب أن يترتب الحكم على سببه؛ لأن الأصل عدم المانع، والشك^(١) في وجود الشرط وعدمه - يلزم منه عدم ترتيب الحكم على سببه؛ لأن الأصل عدم الشرط، فلو كان عدم المانع شرطاً، لزم من الشك في المانع الشك في الشرط، ويلزم أن تثبت الحكم، وألا يثبت الحكم؛ لأنه مهما شك في المانع، فقد شك في عدمه، وعدمه شرط، فالشرط مشكوك فيه. فتأمل ذلك؛ ولا يجعل عدم المانع شرطاً ألينة إلا بدليل منفصل.

وإذا وقع^(٢) الشك في ذلك المانع الذي عدمه شرط: فلا يترتب الحكم؛ لأن الأصل عدم الشرط. فإذا ظهر ذلك - ثبت أن الصحيح أن يقال: الصيغة تفيد العموم إلا أن يقوم مانع من ترتب حكم العموم عليها.

قوله: «العدم لا مدخل له في التأثير»: قلنا: لا تأثير ههنا؛ بل ذلك دلالة للزوم فقط^(٣)، فعدم المانع إذا كان^(٤) جعل شرطاً - كما سلمتم للخصم - يكون ذلك العدم علامة مع وجود السبب الذي هو الصيغة على ترتب الحكم، ولا نزاع: أن عدم الشرط معتبر، وعدم اللازم معتبر في عدم الملزوم وعدم المشروط.

قوله: «يترك العموم بقرينة الإشارة»:

قلنا: نعم. قوله: «لو كان [كذلك]^(٥)، يلزم التعارض؛ وهو خلاف الأصل»:

قلنا: الأصل مخالف لقيام الدليل على مخالفته، وقد ذكر الفقهاء أدلة كثيرة تدل على عموم هذه الصيغة، وهي الأدلة التي ذكرها كلها في صيغة الجمع: من صحة الاستثناء، وحسن الحمل على موجب، والمواخذه على عدمه. وإذا دل الدليل على أنها للعموم، وجب أن يكون الاستعمال الواقع ههنا مجازاً ضرورة.

(١) في «أ»: ولا شك.

(٢) في «أ»: منع.

(٣) في «أ»: بل الدلالة واللزوم فقط.

(٤) سقط في «ب»: كان شرطاً.

(٥) سقط في «ب».

قوله: «يصح أن يستثنى منه لو جاز»:

قلنا: الاستثناء أربعة أقسام، فلعل [٢١٠/ب] هذا من قبيل ما يجوز دخوله؛ وإلا يجب.

قوله: «لا يصح أن يقال: رأيت الإنسان إلا المؤمن»:

قلنا: لا نسلم؛ بل ذلك يصح عند الخصم، وعند من يقول بجواز الاستثناء عن المطلقات والنكرات: «لأننا نقول: ما وهم إلا المعترض، والفقهاء لم يتوهموا؛ بل حصلوا على التحقيق»:

وبيانه: أن عدم المانع إذا كان شرطاً لوجود الشيء الذي وجد سببه - لا يلزم من الشك في وجود المانع وعدمه الشك في شرط وجودي، بل إنما يلزم الشك في أمر عدمي، وهو عدم المانع، والأصل المقتضى لعدم - المانع وهو: الاستصحاب الدال على أن كل حادث فالأصل بقاءه على العدم - هو بعينه يدل على أن الأصل: تحقق الشرط العدمي؛ لأن الأصل بقاءه على العدم؛ فلا يلزم مما ذكره الفقهاء والأصوليون: وجود الشيء وعدمه؛ بل ذلك إنما يلزم إذا كان الشرط أمراً وجودياً، ويكون هو بعينه يجعل ثابتاً، وليس الأمر - ههنا - كذلك. فاندفع ما ذكره من الرد على الفضلاء، وتبين أنه الواهم لا غيره^(١)، وبه يندفع ما اختاره من تعين^(٢) ما ذكره من القول الصحيح؛ فإنه يتفرع على أن ما ذكره الفضلاء^(٣) وهم؛ وقد تبين أنه ليس كذلك.

أما قوله: «لا تأثير ههنا»:

قلنا: نحن لا ندعى التأثير بمعنى الإيجاد، بل المراد من التأثير - ههنا - أن الصيغة الموضوعية للعموم إنما تفيد العموم بشرط التجرد عن المخصص؛ فإن قولنا: «الرجال» للعموم.

ولو قال: «هؤلاء الرجال» مشيراً إلى جماعة مخصوصة، لم تكن الصيغة عامّة في جميع أفراد الرجال.

قوله: «الأدلة تخالف؛ لوجود أدلة أخرى»:

قلنا: لا يتم بما ذكره المستدل من الدليل الدال على أن المفرد المحلى بالألف واللام ليس للعموم؛ إلا بعد الجواب عن تلك الأدلة العارضة بما ذكره المستدل. وقد أشار

(١) في «أ»: تبين أن الواهم هؤلاء لا غير.

(٢) في «أ»: نفس.

(٣) في «أ»: العقلاء.

المصنف إلى الجواب عن التمسك بالاستثناء. والجواب عن بقية الوجوه: المنع.

وأما ما أورده على الاستثناء: فقد أجبنا عنه؛ فلا نعيده. وإن صح ما أورده على الاستثناء - ههنا - : فلا يضر ذلك المستدل؛ بل يصير ذلك جوابا آخر.

وأما قوله: «يصح أن يقال: جاءنى الناس إلا المؤمنين» - فهو ممنوع فاسد؛ فإنه لا يصح أن يقول: «جاءنى الرجل إلا العلماء»، وهو لو كان للعموم، [لجاز] ^(١).

تبيهاات: الأول: قال التبريزى: امتناع التأكيد بما ذكر، جاز أن يكون لاختصاص جواز التأكيد [بمؤكدات] ^(٢) مخصوصة. وهذا هو السؤال الذى ذكره بعضهم، وكأنه أخذ من التبريزى، وقد أجبنا عنه. غير أن التبريزى زاد فقال: يصح أن يقال: «أكرم الرجل أجمعين»؛ وفيما ذكره نظر واضح للمتأمل؛ فإنه ينتقض بقوله: أعط [رغيفا] ^(٣) أى رغيف كان.

الثانى: أورد صاحب «المنتخب» وجوها آخر دالة على أن المفرد المحلى بالألف واللام ليس للعموم، وتصدى بعضهم للجواب عنها، ولا بد من النظر فيها؛ ليعلم ما هو الحق فى ذلك.

نفقول: احتج على [عدم] عموم ذلك بوجوه:

الأول: أنه يصح أن يقال: «جاءنى» ^(٤) الرجل والرجلان والرجال، ولو كانت صيغة المفرد المحلى بالألف واللام للعموم؛ لما جاز ذلك.

الثانى: هو أنه لو كانت للعموم؛ لكان قول القائل: «أنت طالق الطلاق» من غير نية - موجبا لوقوع الطلقات الثلاث؛ واللازم باطل.

الثالث: هو أنه لو كانت للعموم، لجاز أن يقال: «رأيت الرجل الثلاثة أو الأربعة»؛ واللازم باطل، ولما صح قول القائل: «الإله واحد، والحيوان جنس، والإنسان نوع».

هذه جملة الوجوه التى ذكرها صاحب «المنتخب». ومنع بعضهم الوجه الأول؛ فقال: إن لام التعريف إنما تدخل على الجمع والتثنية بعد الجمع والتثنية، ولا يورد الجمع والتثنية على اللام؛ وبه اندفع الوجه الأول. وهذا كلام لا بأس به [٢١١/ب].

(١) سقط فى «ب».

(٢) فى «أ»: بمؤيدات.

(٣) سقط فى «ب».

(٤) سقط فى «ب».

الكاشف عن المحصول

وأما فصل الطلاق: فجوابه أن ذلك إنما يلزم أن لو لم يكن المعروف ناقلاً للام المقتضى للعموم إلى لام الجنس، فإذا قال: «أنت طالق الطلاق»، فالمراد به: الجنس، فينزل عند عدم النية على طلاق واحدة، وتدعى أن هذا النقل واقع.

وأجيب عن قوله: «الرجل الثلاثة»: يجب تجويزه بأن العرب شرّعت المناسبة بين المعنى والتركيب في المنعوت.

وهذا الشرط ممنوع، والأظهر خلافه. وعن الآخرين: أن قرينة الوحدة والجنسية صرفت الصيغة عن العموم. ويجاب عنه: بأنه لو كان كذلك، يلزم التعارض؛ وهو خلاف الأصل.

قال المصنف - رحمه الله تعالى - : **المَسْأَلَةُ الثَّانِيَّةُ: الْكَلَامُ فِي الْجَمْعِ الْمُنْكَرِ يَتَفَرَّغُ عَلَى الْكَلَامِ فِي أَقَلِّ الْجَمْعِ:**

وَقَدْ اخْتَلَفُوا فِيهِ؛ فَذَهَبَ الْقَاضِي، وَالْأُسْتَاذُ أَبُو إِسْحَاقَ، وَجَمَعَ مِنَ الصَّحَابَةِ وَالتَّابِعِينَ إِلَى أَنَّ أَقَلَّ الْجَمْعِ ائْتَانِ.

وَقَالَ أَبُو حَنِيفَةَ، وَالشَّافِعِيُّ - رَحِمَهُمَا اللَّهُ -: ثَلَاثَةٌ؛ وَهُوَ الْمُخْتَارُ.

لَنَا وَجُوهٌ: الْأَوَّلُ: أَنَّ أَهْلَ اللُّغَةِ فَصَّلُوا بَيْنَ الثَّنِيَّةِ وَالْجَمْعِ، كَمَا فَصَّلُوا بَيْنَ الْوَاحِدِ وَالْجَمْعِ؛ فَكَمَا فَرَّقْنَا بَيْنَ الْوَاحِدِ وَالْجَمْعِ، وَجَبَ أَنْ نُفَرِّقَ بَيْنَ الثَّنِيَّةِ وَالْجَمْعِ.

الثَّانِي: أَنَّ صِبْغَةَ الْجَمْعِ تُنْعَتُ بِالثَّلَاثَةِ فَمَا فَوْقَهَا، وَبِالْعَكْسِ يُقَالُ: «جَاءَنِي رَجُلٌ ثَلَاثَةٌ، وَثَلَاثَةُ رَجَالٍ» وَلَا تُنْعَتُ بِالِائْتَيْنِ؛ فَلَا يُقَالُ: «رَجُلَانِ ائْتَانِ، وَلَا ائْتَانِ رَجَالٌ».

الثَّالِثُ: أَنَّ أَهْلَ اللُّغَةِ فَصَّلُوا بَيْنَ ضَمِيرِ الثَّنِيَّةِ، وَضَمِيرِ الْجَمْعِ؛ فَقَالُوا فِي الْاِئْتَيْنِ: «فَعَلَا» وَفِي الثَّلَاثَةِ: «فَعَلُوا» وَفِي الْاِئْتَيْنِ «فَعَلَا» وَفِي الْجَمْعِ «فَعَلُوا».

اِخْتَجُوا بِالْقُرْآنِ، وَالْخَبَرِ، وَالْمَقُولِ:

أَمَّا الْقُرْآنُ: فَبِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ﴾ [الأنبياء: ٧٨]؛ وَالْمُرَادُ: دَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ.

وَبِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿إِذْ تَسَوَّرُوا الْمِحْرَابَ...﴾ [ص: ٢١]؛ وَكَانَا ائْتَيْنِ لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿خَصْمَانِ...﴾ [ص: ٢٢].

وَيَقُولُ: ﴿إِذْ دَخَلُوا عَلَى دَاوُدَ فَفَزِعَ مِنْهُمْ قَالُوا لَا تَخَفْ خَصْمَانِ...﴾ [ص: ٢٢].

وَيَقُولُ: عَزَّ وَحَلَّ فِي قِصَّةِ مُوسَى وَهَارُونَ: ﴿إِنَّا مَعَكُمْ مُسْتَمِعُونَ﴾ [الشُّعْرَاءُ: ١٥].

وَيَقُولُ تَعَالَى: حِكَايَةً عَنْ يَعْقُوبَ: ﴿عَسَى اللَّهُ أَنْ يَأْتِيَنِي بِهِمْ جَمِيعًا﴾ [يُوسُفُ: ٨٣]؛ وَالْمَرَادُ: يُوسُفُ وَأَخُوهُ.

وَيَقُولُ تَعَالَى: ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتُلُوا﴾ [الْحَجَرَاتُ: ٩].

وَيَقُولُ تَعَالَى: ﴿إِنْ تَوْبَا إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا﴾ [التَّحْرِيمُ: ٤].
وَأَمَّا الْخَبِيرُ فَقَوْلُهُ ﷺ «الْإِنْتَانِ فَمَا فَوْقَهُمَا جَمَاعَةٌ».

وَأَمَّا الْمَعْقُولُ فَهُوَ: أَنَّ مَعْنَى الْاجْتِمَاعِ حَاصِلٌ فِي الْإِنْتَانِ.

وَالْجَوَابُ عَنِ الْأَوَّلِ: أَنَّهُ تَعَالَى كَتَبَ عَنِ الْمُتَحَاكِمِينَ مُضَافًا إِلَى كِتَابَتِهِ عَنِ الْحَاكِمِ عَلَيْهِمَا فَإِنَّ الْمَصْدَرَ قَدْ يُضَافُ إِلَى الْمَفْعُولِ وَإِذَا اعْتَبَرْنَا الْمُتَحَاكِمِينَ مَعَ الْحَاكِمِ كَانُوا ثَلَاثَةً.

وَأَمَّا قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿إِذْ تَسَوَّرُوا الْمِحْرَابَ﴾ [ص: ٢١] مَعَ قَوْلِهِ: ﴿خَصْمَانِ﴾ [ص: ٢٢] فَجَوَابُهُ: أَنَّ الْخَصْمَ فِي اللُّغَةِ لِلْوَاحِدِ وَالْجَمْعِ؛ كَالضَّيْفِ؛ يُقَالُ: «هَذَا خَصْمِي، وَهَؤُلَاءِ خَصْمِي»، وَ«هَذَا ضَيْفِي، وَهَؤُلَاءِ ضَيْفِي» قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿إِنْ هَؤُلَاءِ ضَيْفِي﴾ [الْحِجَرُ: ٩٨].

وَهُوَ الْجَوَابُ عَنِ التَّمَسُّكِ بِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿هَذَانِ خَصْمَانِ اخْتَصَمُوا﴾ [الْحَج: ١٩].
وَقَوْلُهُ: ﴿فَفَزِعَ مِنْهُمْ﴾ [ص: ٢٢].

وَأَمَّا قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿إِنَّا مَعَكُمْ مُسْتَمِعُونَ﴾ فَلِلْمَرَادِ: مُوسَى وَهَارُونُ وَفِرْعَوْنُ.

وَأَمَّا قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿عَسَى اللَّهُ أَنْ يَأْتِيَنِي بِهِمْ جَمِيعًا﴾ [يُوسُفُ: ٨٣] فَلِلْمَرَادِ بِهِ: يُوسُفُ، وَأَخُوهُ، وَالْأَخُ الثَّالِثُ الَّذِي قَالَ: ﴿فَلَنْ أُنَبِّئَكَ بِأَبْنَيْكَ يَأْتِيَنَّكَ إِلَى أَبِي﴾ [يُوسُفُ: ٨٠].

وَقَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتُلُوا﴾ [الْحَجَرَاتُ: ٩] - فَكُلُّ طَائِفَةٍ جَمْعٌ.

وَأَمَّا قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا﴾ [التَّحْرِيمُ: ٤] فَجَوَابُهُ: أَنَّهُ قَدْ يُطْلَقُ اسْمُ «الْقَلْبِ» عَلَى الْمِثْلِ الْمَوْجُودِ فِي الْقَلْبِ؛ فَيَقَالُ لِلْمُنَافِقِ: إِنَّهُ ذُو لِسَانَيْنِ، وَذُو وَجْهَيْنِ، وَذُو قَلْبَيْنِ، وَيُقَالُ لِلَّذِي لَا يَمِيلُ إِلَّا إِلَى الشَّيْءِ الْوَاحِدِ: لَهُ قَلْبٌ وَاحِدٌ، وَلِسَانٌ وَاحِدٌ.

وَلَمَّا خَالَفَتَا أَمْرَ الرَّسُولِ ﷺ، وَنَمَتَا بِأَمْرِ مَارِيَةٍ وَقَعَ فِي قَلْبَيْهِمَا دَوَاعٍ مُخْتَلِفَةٌ، وَأَفْكَارٌ مُتَبَايِنَةٌ؛ فَصَحَّ أَنْ يَكُونَ الْمُرَادُ مِنَ الْقُلُوبِ هَذِهِ الدَّوَاعِي، وَإِذَا صَحَّ ذَلِكَ وَجَبَ حَمْلُ اللَّفْظِ عَلَيْهَا؛ لِأَنَّ «الْقَلْبَ» لَا يُوصَفُ بِالصَّغْوِ؛ إِنَّمَا يُوصَفُ الْمِثْلُ بِهِ.

وَأَمَّا الْحَدِيثُ فَهُوَ مَحْمُولٌ عَلَى إِدْرَاكِ فَضِيلَةِ الْجَمَاعَةِ.

وَقِيلَ: إِنَّهُ ﷺ: «نَهَى عَنِ السَّفَرِ إِلَّا فِي جَمَاعَةٍ»، ثُمَّ يَبَيِّنُ أَنَّ الْإِثْنَيْنِ فَمَا فَوْقَهُمَا جَمَاعَةٌ؛ فِي جَوَازِ السَّفَرِ.

وَأَمَّا الْمَعْقُولُ فَجَوَابُهُ: أَنَّ الْبَحْثَ مَا وَقَعَ عَمَّا تُفِيدُهُ لَفْظَةُ الْجَمْعِ بَلْ عَمَّا يَتَنَاوَلُهُ لَفْظُ الرَّجَالِ وَالْمُسْلِمِينَ فَأَيُّنَ أَحَدُهُمَا مِنَ الْآخِرِ؟! وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: [اعلم - وفقك الله تعالى - أنا نبداً بـ] الكلام في مذاهب علماء الأصول والمصنفين فيه في هذه المسألة؛ فنقول: قال إمام الحرمين: ذهب ذاهبون: إلى أن أقل الجمع ثلاثة^(١)؛ وهذا المذهب يعزى إلى ابن عباس، وابن مسعود^(٢)، ولم ينقل عنهما تنصيص على ذلك؛ ولكن تبين للناقلين مذهب ابن عباس من مصيره إلى أن الأخوين لا يحجبان الأم عن الثلث إلى السلس؛ لأن المذكور في كتاب الله تعالى الإخوة، وظهر

(١) ينظر البرهان ١/ ٣٤٨ اللمع ص. ١٥ التبصرة ١٢٧ الإبهاج ٢/ ١٢٩ المعتمد ١/ ٢٤٨ العدة ٢/ ٦٤٩ المنحول ١٤٨ شرح التنقيح ٢٣٣ الإحكام للآمدي ٢/ ٢٠٤ روضة الناظر (١٢١) جمع الجوامع ١/ ٤١٩ شرح الكوكب المنير ٣/ ١٤٤ المنتهى لابن المحاسب (٧٧) أصول السرخسي ١/ ١٥١ كشف الأسرار ٢/ ٢٨ تيسير التحرير ١/ ٢٠٧ فواتح الرحموت ١/ ٢٦٩ المسودة ١٤٩ نشر البنود ٢٣٤/ ١ شرح اللمع ١/ ٣٣٠ الوصول لابن برهان ١/ ٣٠٠ مفتاح الوصول ٧٣ تقريب الوصول (٧٨):

(٢) عبد الله بن مسعود بن غافل بمعجمة ثم فاء مكسورة بعد الألف ابن حبيب بن شمع بفتح المعجمة الأولى وسكون الميم ابن غزوم بن صاهلة بن كاهل بن الحارث بن تميم بن سعد بن هذيل الهذلي أبو عبد الرحمن الكوفي، أحد السابقين الأولين وصاحب التعلين شهيد بدره والمشاهد، وروى ثمانمائة حديثاً ولثمانية وأربعين حديثاً. قال علقمة: كان يشبه رسول الله ﷺ في هديه ودله وسنته. مات سنة اثنين وثلاثين عن بضع وستين سنة. ينظر الخلاصة ٢/ ٩٩، وتهذيب الكمال ٢/ ٧٤٠، الكاشف ٢/ ١٣٠، الجرح والتعديل ٥/ ١٤٩.

للمناقلين مذهب ابن مسعود من مصيره إلى أن الثلاثة إن اقتدوا برجل، اصطفوا خلفه، وإن اقتدى رجلان برجل، وقف أحدهما عن يمينه، والآخر عن شماله؛ لا يصطفان وراء الإمام. وظاهر مذهب الشافعي في مواضع تعرضه للأصول يشير إلى هذا.

وزهب ذاهبون: إلى أن أقل الجمع اثنان؛ والأستاذ أبو إسحاق يعيل إلى هذا. وحق المسألة ألا يئأس من العثور على مغزاها من لم يستكملها؛ فإن المقصود منها يتبين بتدرج. وذكر بعد ذلك: أنه لا معتصم في التمسك بقوله تعالى: ﴿فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا﴾ [التحريم ٤]؛ فإن هذه صورة غير محل الخلاف؛ وكذلك لا تمسك بالضمير المتصل والمنفصل؛ لقول القائل: «نحن» و«فعلنا»؛ هذا أيضاً مستثنى من جملة الخلاف؛ وإنما الخلاف في حمل «الرجال» على رجلين، و«المسلمين» على مسلمين.

ثم قال: والذي أراه: لا يمتنع رد معنى اللفظ إلى اثنين ولا إلى ثلاثة، ولكن لا نسوى بين الرد إلى اثنين، وبين الرد إلى ثلاثة، بل الرد إلى ثلاثة أهون من الرد إلى اثنين، ويستدعى الرد إلى اثنين من ظهور مستند التأويل ما لم يستدعه الرد إلى الثلاثة، والرد إلى رجل واحد، ليس بدعاً^(١) أيضاً؛ ولكنه أبعد من الرد إلى اثنين بكثير.

وقال الغزالي^(٢): صرف العموم إلى غير الاستغراق جائز، وهو معتاد، وأما صرفه إلى أقل الجمع، فغير جائز؛ فلا بد من بيان أقل الجمع:

وقد اختلفوا فيه: فقال عمر، وزيد بن ثابت^(٣) - رضي الله عنهما -: إنه اثنان؛ وبه قال مالك، وجماعة.

وقال ابن عباس، والشافعي، وأبو حنيفة: إنه ثلاثة.

والخلاف في أن لفظة «الرجال» و«الفقراء» و«المساكين» يطلق على الثلاثة وما زاد حقيقة، وهل يطلق على الاثنين حقيقة أم لا؟:

(١) في «أ»: مدعى.

(٢) ينظر: المستصفى (٢/ ٩٢).

(٣) زيد بن ثابت بن الضحاك بن زيد بن لوذان بمعجمة ابن عمرو النحاري المدني، كاتب الوحي، وأحد نجباء الأنصار، شهد بيعة الرضوان، وقرأ على النبي ﷺ، وجمع القرآن في عهد الصديق وولى قسم غنائم اليرموك، له اثنان وتسعون حديثاً، روى أنه لما مات زيد قال أبو هريرة: مات خير الأمة توفي سنة ٤٥ هـ ينظر الخلاصة ١/ ٣٥٠ (٢٢٤٥) الإصابة ٢/ ٥٩٢ - ٥٩٥، وأسد الغابة ٢/ ٢٧٨ - ٢٧٩ والاستيعاب ٢/ ٥٣٧ - ٥٤٠.

والكاشف عن المحصول واختار القاضى: أن أقل الجمع اثنان. وميل الغزالي^(١): إلى أن الجمع المذكور حقيقة فى الاثنين والثلاثة؛ فإنه قال: فإن قيل: «قد يقول الرجل لامرأته: «أتخرجين وتكلمين مع الرجال»، وربما يريد به رجلا واحدا»:

قلنا: ذلك استعمال للفظ الجمع بدلا عن لفظ الواحد؛ وذلك لتعلق غرض الزوج بجنس الرجال، لا أنه عنى بلفظ «الرجال» رجلا واحدا. وأما إذا أراد رجلين أو ثلاثة: فقد ترك اللفظ على حقيقته.

قال الشيخ أبو إسحاق: أقل الجمع ثلاثة، وإذا ورد الجمع المنكر أو المعرف، ودل الدليل على أنه [٢١٢/ب] لم يرد به الجنس - فأقل ما يحمل عليه اللفظ: ثلاثة. ومن أصحابنا من قال: أقله اثنان، وهو نفي من النحويين، والقاضى أبو بكر من المتكلمين^(٢)، وأبو بكر بن داود، ومالك.

وقال صاحب «المعتمد»: لفظ «الرجال» يفيد ثلاثة حقيقة، ولا يفيد اثنين حقيقة.

وقال المازرى: الناس على قولين فى أقل الجمع:

أحدهما: أنه ثلاثة؛ وهو مذهب الشافعى، ويذكر أنه مذهب أبى حنيفة أيضا، وتردد ابن خويز مندد فيما يضاف إلى مالك فى هذا، فأضاف إليه: أنه اثنان؛ لأجل مصيره إلى حجب الأم من الثلث إلى السلس، ويشبه أن يكون مذهبه أنه ثلاثة؛ لأنه قال فى المقر بدراهم: «إنه يلزمه ثلاثة دراهم».

وأضيف إلى عثمان بن عفان^(٣)، وزيد بن ثابت - رضى الله عنهما - أنهما يريان أن أقل الجمع اثنان.

وأضيف إلى ابن عباس وابن مسعود -: رضى الله عنهما - أن أقله ثلاثة؛ وهو اختيار ابن فورك. وأضيف إلى الخليل وسيبويه^(٤): أنه اثنان؛ وبه قال ابن الطيب. ووافق العالمى صاحب «المعتمد» نقلا واختيارا.

(١) ينظر: المستصفى (٢/ ٩٢).

(٢) ينظر: المعتمد (١/ ٢٤٨).

(٣) عثمان بن عفان بن أبى العاص بن أمية بن عبد شمس الأموى، أبو عمرو المدنى، ذو النورين، وأمير المؤمنين. ومجهز جيش العسرة، وأحد العشرة، وأحد الستة، هاجر المجرتين. له مائة وستة وأربعون حديثا، اتفقا على ثلاثة، وعنه أبناؤه: أبان وسعيد وعمرو، وأنس، ومروان بن الحكم وخلق. وقال ابن سيرين: كان يحبى الليل كله بركة مات سابع ذى الحجة يوم الجمعة سنة ٣٥هـ. ينظر الخلاصة ٢/ ٢١٩، تاريخ الفتاوى ١١٠٩، الجرح والتعديل ٦/ ١٦٠.

(٤) ينظر: الكتاب (٣/ ٦٢٢).

وقال أبو الخطاب الحنبلي^(١): أقل الجمع ثلاثة؛ نص عليه في رواية صالح، وحسان؛ وبه قال أبو حنيفة.

وحكى عن أصحاب مالك، وابن داود، ونفطويه^(٢)، وابن الباقلاني، وعلى بن عيسى: أن أقله اثنان. وعن الشافعية كالمذهبيين.

وأما صاحب «الإحكام»^(٣): فقد اختار التوقف بعد نقله المذاهب؛ كما شرحناها.

وقال ابن الحاجب^(٤): يصح إطلاق الجمع على الاثنين مجازاً، وثالثها حقيقة.

وقال الإمام: يصلح للواحد، والخلاف في نحو: «رجال» و «مسلمين» وضمائر الغيبة، لا في لفظ «جيم» «ميم» «عين»، ولا في نحو: «نحن فعلنا»، ولا في باب: ﴿صَغَتْ قُلُوبُكُمَا...﴾ [التحریم: ٤]؛ فإنه قلبان.

واعلم: أن فائدة هذا الخلاف في المسائل الأصولية؛ فإنه جاز التخصيص عند قيام المخصّص إلى اثنين - يتفرع على هذا الأصل في الفروع، فبإذا قال: له عندى دراهم [١٣/٢] أو ثياب، فأقل ما يدل عليه ماذا يتفرع على هذا الأصل^(٥).

اعلم - وفقك الله تعالى - أن متن الكتاب واضح غنى عن الإيضاح والشرح، والوجوه التي تمسك بها المصنف للدلالة على أن أقل الجمع ثلاثة - ضعيفة:

أما الأول: وهو أنا نسلم أنهم فصلوا بين الثنية والجمع، وذلك الفصل عائد^(٦) إلى أن الثنية نص في الاثنين، والجمع ظاهر فيه، لم قلت: «إنه ليس كذلك».

وأما الثاني: فلا نسلم أنه لا يجوز. سلمنا ذلك؛ وذلك لمراعاة المناسبة بين النعت والمنعوت لفظاً.

(١) ينظر: التمهيد: (٢/ ٥٨).

(٢) إبراهيم بن محمد بن عرفة الأزدي العنكي، أبو عبد الله، من أحفاد المهلب بن أبي صفرة إمام في النحو، وكان فقيهاً ولد في ٢٤٤ هـ قال ابن حجر: جالس الملوك والوزراء؛ وأتقن حفظ السيرة ووفيات العلماء، مع المروءة والفتوة والظرف له كتب منها كتاب التاريخ، غريب القرآن، كتاب الوزراء، أمثال القرآن توفي ٣٢٣ هـ ينظر: معجم الأدباء، وفيات الأعيان ١: ١١، نزهة الألبا ٣٢٦، لسان الميزان ١: ١٠٩ تاريخ بغداد ٦: ١٥٩، إنباه الرواه ١: ١٧٦، الأعلام ١/ ٦١.

(٣) ينظر: الإحكام (٢/ ٢٢٢).

(٤) ينظر: شرح العضد (٢/ ١٠٥). وعبارته: فيه مذاهب: أحدها: لا يصح، ثانيها: يصح حقيقة، ثالثها: يصح مجازاً، رابعها وهو للإمام.. يصح ويصح للواحد أيضاً.

(٥) في «أ»: توجد كلمة [الشرح].

(٦) في «أ»: غايته.

وأما الوجه الثالث: فهو مندفع بما اندفع به الأول.

وأما المعارضات: فأجوبتها ظاهرة في المتن، والحق: أنه إذا صح النقل عن الخليل وسيبويه في المباحث اللغوية فلا نعدل عن قولهما؛ وإلا فالوقف؛ لأن الأدلة من الطرفين متكافئة قوة وضعفاً.

تنبيهات: الأول: قدح بعضهم في قول المصنف: «إن ذلك راجع إلى موسى وهارون وفرعون»؛ لأن المراد من هذه المعية المعية بالنصر، ولا يليق ذلك بفرعون. وجوابه: المنع؛ فإن المراد بالمعية [ليس] ^(١) المعية بالنصر، بل المراد مادل عليه النصر، وهو المعية بالاستماع.

الثاني: أن قوله تعالى: ﴿صَغَتْ قُلُوبُكُمَا﴾ [التحريم: ٤] ^(٢) لا تمسك فيه؛ لما سبق أنه خارج عن هذا النزاع.

قال المازري: تنبيه ما ليس في الإنسان منه إلا واحد - يجوز بلفظ الجمع عند النحاة؛ فإنه لا يفضى إلى الغلط واللبس فيه؛ خلاف ما إذا كان في الإنسان منه اثنان؛ فإنه [قد] يفضى إلى اللبس والغلط؛ مثال الأول: «القلب»؛ كما في الآية، مثال الثاني: العين.

الثالث: أن الحديث المذكور مطعون في صحته.

الرابع: الجواب عن إشكال عرض لبعضهم ^(٣)، وهو أنه قال: من نحو اثنتين وعشرين

(١) سقط في «ب».

(٢) سقط في «ب».

(٣) ولهذا القاعدة إشكال كبير في هذه المسألة من نحو عشر سنين، أو رد على الفضلاء، وما حصل لي ولا هم جواب عنه، وهو أن الخلاف في هذه المسألة غير منضبط، ولا متصور؛ بسبب أنه، إن فرض قولهم: أقل الجمع اثنان في صيغة الجمع التي «حيم» «ميم» «عين» امتنع إتيانه في غيرها من الصيغ؛ لأنه لا يلزم من ثبوت الحكم لصيغة ثبوته لغيرها في الأوضاع اللغوية، وإن كان الخلاف في مدلول هذه الصيغة، فإن مدلولها كل ما يسمى جمعاً؛ رجال، ودرهم، أو غير ذلك من صيغ الجمع. فنقول: صيغ الجوع قسمان: جمع قلة، وجمع كثرة: فجمع القلة قسمان: سلامة وتكسير: فجمع السلامة: ما جمع بالواو والنون، أو الباء والنون، أو بالالف والتاء؛ نحو: مسلمين ومسلمات. وجمع التكسير: أربعة أوزان يجمعها قول الشاعر [البيسيط]:

بِأَفْعَلٍ وَبِأَفْعَالٍ وَأَفْعَلَةٌ وَفَعْلَةٌ يُعْرِفُ الْأَذْنَى مِنَ الْعَدَدِ

نحو أفلس وأحمال وأجرية وصبية، وما عدا هذا جمع كثرة.

واتفق النحاة على أن جمع القلة موضوع للعشرة فما دونها، إلى الاثنين أو الثلاثة على الخلاف، =

«وجمع الكثرة موضوع لما فوق العشرة. قال صاحب «المفصل» وغيره: وقد يستعار [مسمى] كل واحد لكل منهما. وإنما يستعمل في مسمى الآخر مجازاً، وأن جمع الكثرة، إذا استعمل فيما دون العشرة، كان مجازاً؛ ولذلك استشكل العلماء قوله تعالى: ﴿يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨] فقالوا: هذا جمع كثره، وقد استعمل في الثلاثة، وأجابوا بأنه مستعار له، كما اشتهر فيه في مطلق الجمع، فإن كان موطن الخلاف في جموع الكثرة، فلا يستقيم؛ لأن أقل مطلق الجمع مسماهما على هذا التقدير أحد عشر، والاثنان والثلاثة إنما يكون اللفظ فيها مجازاً، والبحث في هذه المسألة ليس في الجواز؛ فإن إطلاق الجمع على الاثنين لا خلاف فيه، وإنما الخلاف في كونه حقيقة، بل لا خلاف أن لفظ الجمع يجوز إطلاقه، وإرادة الواحد، فكيف بالاثنتين؛ فقد جاء في قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ﴾ [آل عمران: ١٧٣] أن القائل واحد. وفي قوله تعالى: ﴿أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَى مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ﴾ [النساء: ٥٤] أن الناس رسول الله - ﷺ - وإن كان الخلاف في جمع القلة، فهو متجه؛ لأنه موضوع للعشرة فما دونها فيمكن أن يقال: أقله اثنان، فهذا وإن تصورناه من حيث الوضع اللغوي، لا يستقيم أن يكون المراد بخصوصه للعلماء؛ لأنهم يقولون: فرقت العرب بين التثنية والجمع؛ فقالوا: رجلاً، ومثلوا برجال ونحوه، وهو جمع كثره، وكذلك في الفتاوى؛ فلم يفرقوا بين الأتاريير والوصايا، والنذور والأيمان، والاستدلالات على الأحكام في مقام المناظرة، والاحتجاج بين جمع القلة وجمع الكثرة، بل يقولون فيمن قال له: «على دنائره» يلزمه ثلاثة، كما لو قال: «أفلس» لا يفرقون بين الصيغتين؛ فدل ذلك على أن مرادهم ما هو أعم من جمع القلة؛ وحيتذ يكون مرادهم غير معقول، فإن أقل الجمع الذي للكثرة أحد عشر؛ كما تقدم، فهذا وجه الإشكال. وأكثر من يتعرض للجواب عنه يقول: بحث العلماء في هذه المسألة ليس بحسب الحقيقة اللغوية، بل بحسب الحقيقة العرفية، وأهل العرف لا يعتبرون الفرق بين جمع القلة أو الكثرة، وهذا الجواب باطل لوجوه: الأول: أن البحث في مسائل أصول الفقه، إنما يقع عن تحقيق اللغة؛ ليحمل عليها الكتاب والسنة، والبحث عن العرف إنما يقع تبعاً، وحمل كلام العلماء على الغالب، هو المتجه. وثانيها: أنهم إذا استدلووا، لا يقولون: «قال أهل العرف»؛ ولا «فرق أهل العرف» بل يقولون «فرقت العرب بين التثنية والجمع» وجميع اعتماداتهم على النصوص، والتأكيدات، والضمانات وغيرها - لا مدخل للعرف فيها، بل لغة صرفة، وإنما هو على كلام العرب، دون اصطلاحات أهل العرف، ومن تأمل استدلالاتهم، لا يجدها إلا كذلك في جميع الكتب الموضوعية في أصول الفقه. وثالثها: سلمنا أنهم بحثوا عن الحقيقة العرفية؛ فما يعرضونها على الحقيقة اللغوية أصلاً، ولا يذكرونها ألبة، بل كل موطن ذكروا فيه الحقيقة، قرروا فيه الحقيقة اللغوية، وبينوا وجه النقل عنها في العرف؛ هذه عادتهم، وهانذا لم يتعرضوا لذلك أصلاً، [ولا يذكرونها ألبة]، بل إنما يذكرون موضوعات العرب في الضمانات، والأسماء الظاهرة؛ فلذلك يوجب القطع بأن مرادهم الحقيقة اللغوية، دون العرفية. ومنهم: من يجيب. بأن جمع الكثرة يصدق على ما دون العشرة حقيقة، وإنما جمع القلة لا يتعدى العشرة؛ فعلى هذا يكون أقل -

الكاشف عن المحصول سنة: أورد هذا السؤال على الفضلاء، ولم يحصل لى ولا لهم جواب، وهو أن الخلاف فى هذه المسألة غير مضبوط ولا متصوّر.

وسببه: أن فرض قولهم: «أقل الجمع اثنان» فى صيغة الجمع الذى «جيم» و «ميم» و «عين» امتنع إثباته فى غيرها؛ إذ لا يلزم من ثبوت الحكم لصيغة: ثبوت الحكم لغيرها من الأوضاع اللغوية. وإن كان الخلاف فى مدلول هذه الصيغة: فإن مدلول هذه الصيغة: كل ما يسمى جمعا، وصيغ الجمع قسمان: جمع قلة، وجمع كثرة:

واتفق النحاة على أن جمع القلة: موضوع للعشرة فما دونها إلى الاثنين أو الثلاثة على الخلاف، وجمع الكثرة موضوع لما فوق العشرة؛ قال صاحب «المفصل» وغيره: «وقد يستعار كل واحد منهما مكان الآخر»، وتصريحهم بالاستعارة يقتضى أن كل واحد منهما يستعمل فى معنى الآخر مجازا، فإن جمع الكثرة موضوع لما فوق العشرة، فإذا استعمل فيما دون العشرة، كان مجازا، ويعود موضع الخلاف: إن كان [فى] جمع الكثرة: فلا يستقيم؛ لأن أقل الجمع - على هذا التقدير - أحد عشر، فالاثنتان والثلاثة إنما يكون [اللفظ]^(١) فيهما مجازا، والبحث فى هذه المسألة ليس فى المجاز؛ فإن إطلاق^(٢) لفظ «الجمع» على الاثنين - لا خلاف فيه؛ إنما الخلاف فى كونه حقيقة؛ بل لا خلاف: أن لفظ «الجمع» يجوز إطلاقه وإرادة الواحد مجازا؛ فكيف بـ «الاثنتين»؟ وإن كان الخلاف فى جمع القلة: فهو متجه؛ لأن [به] موضوع للعشرة فما دونها؛ فيجوز أن يقال: أقله اثنان؛ لكن لا يجوز أن يكون مرادهم بقولهم: «أقل الجمع اثنان» جمع القلة؛ وذلك لأنهم ذكروا أمثلتهم فى جموع الكثرة؛ فدل ذلك على أن مرادهم فى تصوير المسألة ليس حصرها فى جمع القلة. هذا ما قاله المعترض.

والجواب الحق عن ذلك: أن أقل الجمع اثنان أو ثلاثة هو على الإطلاق؛ سواء كان ذلك جمع قلة، أو جمع كثرة:

=الجمع مطلقا اثنين، وهذا باطل؛ لأن الرغشرى وابن الأعرابى وغيرهما نصوا على أن لفظ جمع الكثرة لا يستعمل فيما دون العشرة إلا مستعارا، ولو كان حقيقة فيما دون العشرة، لما صح قولهم: إنه مستعار، وكتب المفسرين مملوءة من ذلك، خصوصا «الكشاف» فما بقى الخلو عن هذا الإشكال إلا بالظن فى هذه النقول، ولا سبيل إليه؛ فيبقى الكلام مشكلا. ينظر: النفائس (٤/ ١٨٦٧ / ١٧٧٠).

(١) سقط فى «ب».

(٢) فى «ب»: بطلان.

ونقول: جمع الكثرة: يصدق على ما دون العشرة حقيقة، وأما جمع القلة: فإنه لا يصدق [١٤٤/أ] على ما فوق العشرة؛ فإن ساعد على ذلك منقول الأدباء، فلا كلام؛ وإلا فمتى خالف، فهو محجوج بالأدلة الأصولية الدالة على عموم الجمع على الإطلاق^(١)؛ كيف ولا يمكن أن يدعى إجماع الأدباء على خلاف ذلك؟! والله اعلم.

قال المصنف - رحمه الله -: **المسألة الثالثة:** **الجمع المنكسر يُحملُ عندنا على أقلّ الجَمع:**

وهو الثلاثة؛ خلافاً للجبائي؛ فإنه قال: يُحملُ على الاستغراق.

لنا: أن لفظ «رجال» يمكن نعتُه بأيّ عددٍ شئتُ؛ فيقال: رجالٌ ثلاثة، وأربعة، وخمسة. فمفهوم قولك: «رجال» يمكن جعله مورداً للتقسيم بهذه الأقسام.

والمورد للتقسيم بالأقسام يكون مغايراً لكل واحد من تلك الأقسام، وغير مستلزم لها؛ فاللفظ الدالُّ على ذلك المورد لا يكون له إشعارٌ بتلك الأقسام؛ فلا يكون دالاً عليها.

وأما الثلاثة فهي ممّا لا بُدَّ منها؛ فنبت أنها تُفيد الثلاثة فقط.

احتجَّ الجبائي بأنَّ حملَه على الاستغراق حملٌ له على جميع حقائقه؛ وذلك أولى من حمليه على بعض حقائقه.

والجواب: أن مسمى هذا الجمع الثلاثة من غير بيان عدم الزائد وجوده؛ ولا شك أنه قدر مشترك بين الثلاثة فقط، وبين الأربعة، وما فوقها، وقد بينا أن اللفظ الدالُّ على ما به الاشتراك بين أنواع لا دلالة فيه أثبتة على شيء من تلك الأنواع؛ فضلاً عن أن يكون حقيقة فيها؛ فبطل قولُه: إنَّ حملَ هذا اللفظِ على الاستغراق، يقتضي حمْلَه على جميع حقائقه، والله أعلم.

الشرح: الجمع المنكسر^(٢) يحمل عندنا على أقل الجمع، وهو الثلاث؛ خلافاً للجبائي؛

(١) أي: الأدلة الأصولية دلت على أن أقل الجمع اثنان أو ثلاثة - على الخلاف - سواء كان هذا الجمع جمع قلة: سلامة أو تكسيراً، أو جمع كثرة؛ وهذا هو ما يعنيه بقوله: وعموم الجمع على الإطلاق!!

(٢) ينظر البرهان ١/ ٣٤٢، المستقصى ٢/ ١٣، التبصرة ص ١١٨، المعتمد ١/ ٣٤٦، العدة ٥٢٣/٢ انتهى لابن الحاجب (٧٧)، التمهيد للأسنوي (٣١٦) جمع الجوامع ١/ ٤١٨، =

فإنه قال: يحمل على الاستغراق.

قال الشيخ أبو إسحاق الشيرازي في شرحه «اللمع»: ومن أصحابنا من قال: إن الجمع المنكر يقتضى الاستغراق؛ كالمعروف.

قال المازري في شرح «البرهان»: ومن المعتمدين من ينكر دلالة الجمع المنكر على العموم، ومنهم من يثبت.

وقال صاحب «المعتمد»: ^(١) حكى قاضى القضاة فى الشرح عن الشيخ أبى على: أن «رجالا» تحمل على الاستغراق من جهة الحكمة.

وعند أبى هاشم: يحمل على ثلاثة إذا تجرد عن القرائن.

احتج المصنف على مذهبه: بأن «رجالا» نعت بثلاثة وأربعة وخمسة، فـ «رجال» المنعوت مشترك بين الأعداد التى هى نعت له، والدال على القدر المشترك لا دلالة له على شىء من الخصوصيات؛ لما مر غير مرة؛ فإذن: دلالة لفظ «رجال»: على الجمع الذى [هو] القدر المشترك بين سائر أفراد الجموع التى هى عبارة عن كل واحد واحد من أفراد العدد الذى يكون كل واحد منها جمعا خاصا، من غير دلالة على حصر من جمع؛ وهو المدعى.

هذا غاية ما يمكن تقرير كلام المصنف به؛ وهو ضعيف؛ وبيان ضعفه من وجوه:

الأول: أن كل واحد من الأعداد نعت «رجال»؛ ولا يلزم من كونه نعتا لرجال: أن يكون «رجال» قدرا مشتركا بين سائر تلك الأعداد^(٢). سلمنا ذلك؛ ولكن يلزم مما ذكرتم على تقدير التسليم: ألا يكون «رجال» دالا على شىء من الخصوصيات، بل يكون دالا على القدر [٢١٤/ب] المشترك فقط، ولكن لم قلت: إنه يلزم من ذلك ألا يحمل على الاستغراق من جهة الحكم؛ فإنه لا يلزم من عدم الدلالة بالوضع عدم الحمل؛ فإذن: ما دل الدليل على محل النزاع؛ وذلك لأن محل النزاع: الحمل، وليس محل النزاع الدلالة وعدمها، فما هو محل النزاع ما قام الدليل عليه، وما قام الدليل عليه ليس بمحل النزاع. ويتقص الدليل: بالجموع المعروفة؛ فإنك تقول: «جاءنى الرجال الأربعة أو الخمسة»؛ وقرينة العدد لا تخصص الاشتراك.

=المسودة ص. ١٠٦، الإيهاج ٢/ ١١٥، تيسير التحرير ١/ ٢٠٥، أصول السرخسى ١/ ١٥١،

فوائح الرحمت ١/ ٢٦٨ نشر البنود ١/ ٢٢٨، إرشاد الفحول ١٢٣.

(١) ينظر: المعتمد: (١/ ٢٢٩).

(٢) فى «ب»: الأفراد.

والمعتمد فى المسألة: أن نقول: إما أن يدعى فى الجمع المنكر العموم الاستغراقى؛ وهو خلاف وضع اللسان، أو يدعى من حيث الحمل من حيث الحكمة؛ وهو باطل أيضاً؛ لأن وجوب الحمل عند الإطلاق: إما لوضع اللفظ بإزائه، أو لا لوضع اللفظ بإزائه؛ والقسمان باطلان:

فأما الأول: فظاهر. وأما الثانى: فلأنه يستلزم حمل اللفظ على المجاز من غير قرينة؛ لأن الأصل عدمها، وذلك باطل. ولا يقال: «قرينة الحكمة كافية»: لأننا نقول: لا نسلم أن الحكمة تقتضى ذلك، فما على الخصم بيانه، ثم هو مع ذلك مستلزم للتعارض؛ وهو مانع.

وأما شبهة الجبائى: فضعيفة جداً؛ وتوجيهها على ضعفها أن يقال: هذه الصيغة حقيقة ما يصدق عليه: أنه جمع، وما يصدق عليه أنه جمع كثرة، فإذن له حقائق بهذا التفسير، وحمله على جميع حقائقه أولى من حمله على بعضها؛ إذ ليس البعض أولى من البعض.

وجوابه: أننا لا نسلم أن له حقائق مختلفة، بل له حقيقة واحدة؛ وهو ما يصدق أنه جمع، وإنما تعينت الثلاثة؛ لأنه أقل الجمع.

وله شبه أخرى ركيكة مذكورة فى كتاب «المعتمد»، من أراد الاستقصاء، فليطالعه.

قال المصنف - رحمه الله تعالى - : الْمَسْأَلَةُ الرَّابِعَةُ:

قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿لَا يَسْتَوِي أَصْحَابُ النَّارِ وَأَصْحَابُ الْجَنَّةِ﴾ [الحشر: ٢٠] لَا يَقْتَضِي نَفْيَ الْإِسْتِوَاءِ فِي جَمِيعِ الْأُمُورِ؛ حَتَّى فِي الْقِصَاصِ؛ لِوَجْهِينِ:

الأول: أَنَّ نَفْيَ الْإِسْتِوَاءِ أَعْمٌ مِنْ نَفْيِ الْإِسْتِوَاءِ مِنْ كُلِّ الْوُجُوهِ، أَوْ مِنْ بَعْضِهَا؛ وَالِدَّالُّ عَلَى الْقَدَرِ الْمُشْتَرَكِ بَيْنَ الْقِسْمَيْنِ؛ لَا إِشْعَارَ فِيهِ بِهِمَا.

الثانى: أَنَّهُ إِمَّا أَنْ يَكْفِيَ فِي إِطْلَاقِ لَفْظِ الْمَسَاوَاةِ الْإِسْتِوَاءِ مِنْ بَعْضِ الْوُجُوهِ، أَوْ لِأَبَدٍ فِيهِ مِنَ الْإِسْتِوَاءِ مِنْ كُلِّ الْوُجُوهِ.

وَالأَوَّلُ بَاطِلٌ؛ وَإِلَّا لَوَجَبَ إِطْلَاقُ لَفْظِ التَّسَاوِيَيْنِ عَلَى جَمِيعِ الْأَشْيَاءِ؛ لِأَنَّ كُلَّ شَيْئَيْنِ فَلَا بُدَّ وَأَنْ يَسْتَوِيَا فِي بَعْضِ الْأُمُورِ مِنْ كَوْنِهِمَا مَعْلُومَيْنِ، وَمَذْكُورَيْنِ، وَمَوْجُودَيْنِ، وَفِي سَلْبِ مَا عَدَاهُمَا عَنْهُمَا؛ وَمَتَى صَدَقَ عَلَيْهِ الْمَسَاوَى، وَجَبَ أَنْ يَكْذِبَ عَلَيْهِ غَيْرُ الْمَسَاوَى؛ لِأَنَّهُمَا فِي الْعُرْفِ كَالْمُتَنَاقِضَيْنِ؛ فَإِنْ مَنْ قَالَ: هَذَا يُسَاوَى ذَلِكَ. فَمَنْ أَرَادَ تَكْذِيبَهُ قَالَ: إِنَّهُ لَا يُسَاوِيهِ. وَالتَّنَاقُضَانِ لَا يَصْدُقَانِ مَعًا؛ فَوَجَبَ أَلَّا يَصْدُقَ عَلَى شَيْئَيْنِ الْبَتَّةَ أَنَّهُمَا مُتَسَاوِيَانِ، وَغَيْرُ مُتَسَاوِيَيْنِ.

الكاشف عن المحصول وَلَمَّا كَانَ ذَلِكَ بَاطِلًا - عَلِمْنَا أَنَّهُ يُعْتَبَرُ فِي الْمَسَاوَاةِ : الْمَسَاوَاةُ مِنْ كُلِّ الْوُجُوهِ؛ وَحِينَئِذٍ يَكْفَى فِي نَفْيِ الْمَسَاوَاةِ : نَفْيُ الْإِسْتَوَاءِ مِنْ بَعْضِ الْوُجُوهِ؛ لِأَنَّ نَقِيضَ الْكُلِّيِّ هُوَ الْجُزْئِيُّ.

فَإِذْ قَوْلُنَا: «لَا يَسْتَوِيَانِ». لَا يُفِيدُ نَفْيَ الْإِسْتَوَاءِ مِنْ جَمِيعِ الْوُجُوهِ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن هذه الآية - وهي قوله تعالى: ﴿لَا يَسْتَوِي أَصْحَابُ النَّارِ وَأَصْحَابُ الْجَنَّةِ﴾ [الحشر: ٢٠] - تمسك بها بعض أصحاب الشافعي في أن المسلم لا يقتل بالذمي، وقال: الذمي من أهل النار، والمسلم من أهل الجنة؛ فلا يستويان في شيء أصلاً؛ لأن نفي الاستواء يقتضي نفي الاستواء من جميع الوجوه؛ فهي إذن عامة في نفي الاستواء من جميع الوجوه، فلو قتل المسلم بالكافر، خصل بينهما الاستواء في شرعة القصاص، واللازم متنف؛ لما بينا أن الآية عامة في نفي الاستواء، فنسب إلى الشافعي: دعوى عموم هذه الآية وأمثالها، وإلى [أبي حنيفة]^(١): منع عمومها.

قال صاحب «المعتمد»^(٢): اعلم: أن من الشافعية من استدلل بقول الله - عز وجل - : ﴿لَا يَسْتَوِي أَصْحَابُ النَّارِ وَأَصْحَابُ الْجَنَّةِ﴾ [الحشر: ٢٠] على المنع من قتل المسلم بالذمي؛ لأنه لو قتل به، لقتل الذمي بالمسلم؛ كما يقتل المسلم بالمسلم، [و] لَكُنَّا قَدْ سَوَيْنَا بَيْنَ الذَّمِيِّ وَالْمُسْلِمِ؛ مَعَ أَنَّ أَحَدَهُمَا مِنْ أَصْحَابِ النَّارِ وَالْآخَرُ مِنْ أَصْحَابِ الْجَنَّةِ، وَالْآيَةُ تَمْنَعُ اسْتَوَاءَهُمَا فِي جَمِيعِ الصِّفَاتِ.

وقال صاحب «الإحكام»^(٣): نفي المساواة بين الشيعين؛ كما في قوله تعالى: ﴿لَا يَسْتَوِي أَصْحَابُ النَّارِ وَأَصْحَابُ الْجَنَّةِ﴾ [الحشر: ٢٠] يقتضي نفي المساواة في جميع الأمور عند أصحابنا القائلين بالعموم؛ خلافاً لأبي حنيفة؛ فإنه قال: إذا وقع التفاوت - ولو من وجه واحد - فقد وفي بالعمل بالآية. وكذلك نقل ابن برهان وابن الحاجب. والمصنف تبع صاحب «المعتمد» في اختيار مذهب أبي حنيفة، واختار عدم عموم الآية؛ واحتج على ذلك بوجهين:

الأول: أن نفي الاستواء أعم من نفي الاستواء من كل الوجوه، أو من بعض الوجوه؛

(١) في «ب»: الخفية.

(٢) ينظر: المعتمد (٢٣٢/١).

(٣) ينظر الإحكام للآمدى ٢٢٧/٢ (٨)، المعتمد ٢٤٩/١، شرح الكوكب المنير ٢٠٧/٣، شرح

تنقيح الفصول (١٨٦)، شرح العضد ١١٤/٢، جمع الجوامع ٤٢٢/١، المسودة ١٠٦ تيسير

التحرير ٢٥٠/١، فواتح الرحموت ٢٨٩/١.

لأن نفى استواء الشئين ينقسم إلى: نفى استوائهما [من كل وجه، وإلى نفى استوائهما]^(١) من بعض الوجوه قطاعاً، والتقسيم إلى الشئين أعم من كل واحد منهما، واللفظ دال على المنقسم المشترك بينهما، والدال على القدر المشترك لا دلالة له على اختصاصيات أصلاً؛ لما [٢١٥ / ب] مر غير مرة؛ فإذن: لا دلالة لنفى الاستواء على نفى الاستواء من كل وجه، ولا من بعض الوجوه؛ وهو المدعى.

الوجه الثانى: أنه إما أن نعتبر فى صدق الاستواء والمساواة مساواة الشئين فى جميع الوجوه، أو من بعض الوجوه؛ لا سبيل إلى الثانى؛ فتعين الأول:

بيان انتفاء الثانى: هو أنه لو كان المعتر فى المساواة المساواة من وجه^(٢)، لكان كل شئين متساويين؛ ضرورة تساوى كل شئين فى بعض الوجوه، ولو فى سلب ما عدهما عنهما.

وإذا صدق على كل شئين: أنهما متساويان، يكذب على كل شئين: أنهما غير متساويين؛ فإن المتساويين وغير المتساويين نقيضان عرفاً؛ بدليل أن من أراد تكذيب أحد القائلين بالتساوى، أو عدم التساوى - يبادر إلى استعمال الأخرى، ولا يصدق على شئين: أنهما غير متساويين جزماً؛ واللازم باطل؛ ويلزم من هذا: أن يكون المعتر فى صدق الاستواء والمساواة المساواة من جميع الوجوه، [فصيغة «لا يستويان» نقيض قولنا: «يستويان»، و«يستويان» لا تصدق إلا إذا صدق الاستواء من جميع الوجوه]^(٣)؛ لما قررناه، ونقيض الموجب الكلى هو السالب الجزئى؛ فإذن: نقيض «يستويان» المقتضى للاستواء من كل وجه - «لا يستويان» من بعض الوجوه، ولا يستقيم التمسك بالآية ودعوى عمومها؛ لما بينا أنها ليست بعامة.

هذا تمام تقرير ما اختاره المصنف.

واعلم: أن هذا ضعيف: أما الوجه الأول: فممنوع معارض: أما المنع: فهو أنا نقول: الدليل على القدر المشترك لا دلالة له على الخصوصيات فى طرف الوجود، وأما فى العدم والسلب: فممنوع، وسند المنع: أنك إذا قلت: «الحيوان موجود فى الدار» لا يدل هذا الكلام على خصوص حيوان؛ لكونه ناطقاً أو صاهلاً.

وبالجمله: قد تقرر أن التكرة فى سياق النفى تعم، وفى سياق الإثبات لا تعم؛ وهذه تكرة فى سياق النفى.

(١) سقط فى «ب».

(٢) فى «ب»: جهة.

(٣) سقط فى «ب».

وأما التعارض: فبيانه: أنا نقول: إن «لا» دخلت على الاستواء، والاستواء أعم من الاستواء من كل وجه، أو من [٢١٦ / أ] بعض الوجوه؛ ضرورة صحة انقسام الاستواء إلى القسمين، والمنقسم إلى الشئين أعم من كل واحد منهما، فالنافي للاستواء ناف للمطلق، وهو نفس الاستواء؛ ويلزم من انتفاء المطلق انتفاء كل فرد من أفراد ما صدق عليه المطلق جزماً؛ فالدال على انتفاء نفس الاستواء دال على انتفاء كل واحد من الخصوصين؛ فبطل ما ذكره؛ وهو أنه دالٌّ على القدر المشترك، والدال عليه لا دلالة له على الخصوصيات.

وفيه إشكال من وجه آخر؛ وهو: أنا نمنع أن «لا يستويان» نفى للاستواء، وهو أعم من نفى الاستواء من كل وجه؛ وهذا لأن كلمة «لا» دخلت على الاستواء، والاستواء يصدق على المتساويين من جميع الوجوه؛ على ما تقرر في الوجه الثاني، والاستواء من جميع الوجوه أخص من نفس الاستواء؛ فبطل إحدى المقدمتين من أحد الدليلين؛ وبيانه ظاهر.

وأما الوجه الثاني: فمتعارض؛ وبيان التعارض هو: أنا نقول: لا يشترط في صدق التساوى الاستواء في جميع الوجوه؛ وبيانه: أنه لو اشترط ذلك، لما صدق التساوى على شئين أصلاً؛ لاستحالة التساوى في أنه المعين، وإذا كذب التساوى على كل شئين، يلزم أن يصدق على كل شئين: أنهما غير متساويين، وأنهما نقيضان عرفاً؛ [والالزام منتف] ^(١) وإذ قد تبين فساد كل واحد من الوجهين: قال صاحب «التحصيل» ^(٢): ولقائل أن يقول: كل من الوجهين متعارض، ولا ينقضى عنه إلا بأن يعتبر في تناقض قولنا: يستويان، وقولنا: لا يستويان - وحدة نافية للاستواء، وأيضاً: لما وجب استواء كل شئين في وجه، كفى ذلك في صدق قولنا: لا يستويان من كل وجه.

فهذا ما قاله؛ وقد بينا نحن تعارض الوجهين المذكورين.

وأما قوله: «لا ينقضى عنه إلا بأن يعتبر في تناقض قولنا: «يستويان» «ولا يستويان» وحدة نافية للاستواء» - هذا الكلام ظاهر، وهو أنه يدفع التعارض بأن يعتبر في تحقيق تناقض «يستويان» «ولا يستويان» شيء واحد بعينه يدعى فيه الاستواء وعدم الاستواء، وقد فصل ذلك في المنطق؛ وهذا يدفع التناقض؛ ولكنه يدفع كل واحد من الوجهين المتعارضين، ولا يتقرر به كلام المصنف، بل يدفعه ^(٣) أيضاً. وباقي كلامه ظاهر.

(١) سقط في «ب».

(٢) ينظر: التحصيل (٣٥٩/١).

(٣) في «ب»: يدور.

وقال صاحب «التنقيح»: الشئ لا يساوى غيره مطلقا؛ وإلا لاتحاد، ولا ينافيه مطلقا؛ وإلا لما اشتركا فى المحكومة؛ فإذا لابد من تقييد التساوى بما به التساوى، فإذا لم يذكره^(١)، بقى مجملا.

وقال بعضهم: معنى كلام «التحصيل»^(٢) وهو قوله: «كُلُّ من الوجهين متعارض»:
أن الاحتمالين فى [كون] لفظ الاستواء للاستواء فى الكل أو البعض - محتمل.

واعترض هذا لقائل على كلام صاحب «التنقيح»؛ فقال: قوله: «الشئ لا يساوى غيره مطلقا؛ وإلا لاتحاد» - كلام يقتضى نفى المتساوين والممكنين مطلقا، وقد اتفق العقلاء: على أن لنا مثلين متساوين فى الأحكام الشرعية؛ كوجوب صلاة الصبح يوم السبت، ويوم الأحد، وكسائر الأمثال عقلا، فلو شرط فى المثلين الاتحاد، [لاتنفت]^(٣) الأمثال؛ لأنها حينئذ واحد، والواحد ليس بمثلين؛ فإذا: ليس من شرط التساوى التساوى من كل وجه حتى التعيين؛ بل لابد من المابنة فى التعيين؛ وحينئذ: لا يتم قوله: «أن يستويا من كل وجه للاتحاد»؛ لأن الخصم لا يدعيه.

واعلم: أن تفسيره لكلام صاحب «التحصيل» تفسير فاسد؛ وقد تبين ذلك من شرحنا لكلامه، واعترضه على صاحب «التنقيح»؛ وذلك لأن صاحب «التنقيح» قال: «الشيطان لا يتساوىان من جميع الوجوه، وإلا لاتحاد» ومعناه: أنه لا يشترط فى تساوى الشيتين تساويهما من كل وجه؛ لأنه لو شرطنا ذلك، يلزم اتحاد الشيتين؛ وهو محال.

بيان لزوم [٢١٧/ب] ذلك: أن نتكلم على تقدير الاشتراط فى تساوى شيتين تساويهما من جميع الوجوه، ومن جملة الوجوه: ما به التعين؛ فيلزم اتحاد الاثنين حينئذ بالضرورة؛ واللازم باطل.

وصاحب «التنقيح» لا يدعى اشتراط ما به التعين فى تساوى الشيتين فى نفس الأمر؛ حتى يرد عليه ما ذكره المعارض؛ بل يقول: لا يشترط فى تساوى شيتين تساويهما من كل وجه؛ إذ لو اشترط ذلك، يلزم الاتحاد المذكور؛ فهو ناف للاشتراط المذكور، والمعارض توهم أنه يدعيه فيثبته، والحاصل: أنه لم يثبته المعارض؛ للفرق بين دعوى الشئ على التقدير، وبين دعوى الشئ فى نفس الأمر. وهذا الغلط ينشأ من عدم التثبت فى تفريعات علم النظر.

(١) فى «ب»: يرد.

(٢) ينظر: النفائس (٤/١٨٨).

(٣) فى «ب»: تعين.

قال المصنف - رحمه الله تعالى - : **المسألة الخامسة:**

إِذَا قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ﴾ [التَّحْرِيمُ: ١] - فَهَذَا لَا يَتَنَاوَلُ الْأُمَّةَ.
وَقَالَ قَوْمٌ: مَا يَثْبُتُ فِي حَقِّهِ - يَثْبُتُ فِي حَقِّ غَيْرِهِ؛ إِلَّا مَا دَلَّ الدَّلِيلُ: عَلَى أَنَّهُ مِنْ
خَوَاصِّهِ. وَهَؤُلَاءِ إِنْ زَعَمُوا: أَنَّ ذَلِكَ مُسْتَفَادٌ مِنَ اللَّفْظِ -: فَهُوَ جَهَالَةٌ.
وَإِنْ زَعَمُوا: أَنَّهُ [مُسْتَفَادٌ مِنْ دَلِيلٍ آخَرَ، وَهُوَ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ
فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ [الْحَشْرُ: ٧]، وَمَا يَجْرَى مَجْرَاهُ - فَهُوَ خُرُوجٌ عَنْ
هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ؛ لِأَنَّ الْحُكْمَ عِنْدَهُ: إِنَّمَا وَجَبَ عَلَى الْأُمَّةِ، لَا بِمُحَرِّدِ الْخِطَابِ الْمُتَنَاوِلِ لِلنَّبِيِّ
فَقَطْ؛ بَلْ بِالدَّلِيلِ الْآخَرِ.

وَإِذَا ثَبَتَ ذَلِكَ أَيْضًا: أَنَّ الْخِطَابَ الْمُتَنَاوِلَ بِوَضْعِهِ لِلْأُمَّةِ - لَا يَتَنَاوَلُ الرَّسُولَ ﷺ^(١).

المسألة السادسة: اللَّفْظُ الَّذِي يَتَنَاوَلُ الْمَذْكُورَ وَالْمُؤَنَّثَ:

إِذَا أَنْ يَكُونَ مُحْتَصًّا بِهِمَا؛ وَهُوَ كَلْفُظِ «الرِّجَالِ» لِلذَّكُورِ، وَ «النِّسَاءِ» لِلْإِنَاثِ؛ أَوْ لَا
يَكُونُ؛ وَهُوَ عَلَى قِسْمَيْنِ:
أَحَدُهُمَا: مَا لَا يَتَبَيَّنُ فِيهِ تَذْكِيرٌ وَلَا تَأْنِيثٌ؛ كَصِغَةِ «مَنْ»، وَهَذِهِ تَتَنَاوَلُ الرِّجَالَ
وَالنِّسَاءَ؛ وَمِنْهُمْ مَنْ أَنْكَرَهُ.

لَنَا: انْتِقَادُ الإِجْمَاعِ عَلَى أَنَّهُ إِذَا قَالَ: «مَنْ دَخَلَ الدَّارَ مِنْ أَرْقَائِي - فَهُوَ حُرٌّ»، فَهَذَا
لَا يَتَخَصَّصُ بِالْعَبِيدِ.

وَكَذَا: لَوْ أَوْصَى بِهَذِهِ الصِّغَةِ، أَوْ رَبَطَ بِهَا تَوْكِيدًا، أَوْ إِذْنًا فِي قَضِيَّةٍ مِنَ الْقَضَايَا.

اِحْتَجُّوا بِقَوْلِ الْعَرَبِ: «مَنْ» «مَنَانٌ» «مُنُونٌ»، «مَنَّةٌ» «مَنَاتٌ» «مَنَاتٌ».

وَالْحَوَابُ: أَنَّ ذَلِكَ - وَإِنْ كَانَ جَائِزًا - إِلَّا أَنَّهُمْ اتَّفَقُوا عَلَى أَنَّ الْأَصَحَّ اسْتِعْمَالُ
لَفْظِ «مَنْ» - فِي الذَّكُورِ وَالْإِنَاثِ.

(١) عبارة النص في هذه المسألة قال: قال المصنف - رحمه الله -: المسألة الخامسة: إذا قال الله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ﴾ فهو خطاب يخص النبي ﷺ لا يعم الأمة عند أصحابنا وذهب أبو حنيفة وأحمد وأصحابهما إلى أنه يعم إلا ما دل الدليل فيه على العرف، نقل ذلك صاحب «الإحكام» وأما الدليل على صحة المجاز فظاهر.

الْقِسْمُ الثَّانِى: مَا تَبَيَّنَ فِيهِ عِلَاقَاتُ التَّذْكِيرِ وَالتَّأْنِيثِ؛ كَقَوْلِنَا: «قَامَ، قَامَا، قَامُوا» «قَامَتْ، قَامَتَا، قَمْنَ»؛ وَاتَّفَقُوا: عَلَى أَنَّ حِطَابَ الْإِنَاثِ - لَا يَتَنَاوَلُ الذُّكُورَ، وَاخْتَلَفُوا: فِي أَنَّ حِطَابَ الذُّكُورِ - هَلْ يَتَنَاوَلُ الْإِنَاثَ؟ وَالْحَقُّ: لَا.

لَنَا: أَنَّ الْجَمْعَ تَضْعِيفُ الْوَاحِدِ، وَقَوْلُنَا: «قَامَ» - لَا يَتَنَاوَلُ الْمُؤَنَّثَ؛ فَقَوْلُنَا: «قَامُوا» - الَّذِى هُوَ تَضْعِيفُ قَوْلِنَا «قَامَ» -: وَجَبَ أَلَّا يَتَنَاوَلُ الْمُؤَنَّثَ.

اِحْتَجُّوا: بِأَنَّ أَهْلَ اللُّغَةِ قَالُوا: إِذَا اجْتَمَعَ التَّذْكِيرُ وَالتَّأْنِيثُ - غَلَبَ التَّذْكِيرُ.

وَالْجَوَابُ: لَيْسَ الْمُرَادُ مَا ذَكَرْتُمُوهُ؛ بَلِ الْمُرَادُ: أَنَّهُ مَتَى أَرَادَ مُرِيدُ أَنْ يُعَبِّرَ عَنِ الْفَرِيقَيْنِ بِعِبَارَةٍ وَاحِدَةٍ - كَانَ الْوَاجِبُ هُوَ التَّذْكِيرُ. وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: اعْلَمْ - وَقَفَكَ اللَّهُ تَعَالَى - أَنَّ لَفْظَ «النَّاسِ» يَتَنَاوَلُ الْمَذْكَرَ وَالْمُؤَنَّثَ اتِّفَاقًا، وَلَفْظُ «الرِّجَالِ» لَا يَتَنَاوَلُ النِّسَاءَ؛ وَكَذَا الْعَكْسُ، وَالْخِلَافُ فِي مِثْلِ لَفْظِ «الْمُؤْمِنِينَ» وَ«قَامُوا»، وَأَمَّا لَفْظُ «مَنْ» الشَّرْطِيَّةُ، فَهُوَ ظَاهِرٌ فِي الْمَذْكَرِ وَالْمُؤَنَّثِ عِنْدَ الْأَكْثَرِينَ؛ خِلَافًا لِلْأَقْلِيَّةِ.

اعلم: أنه إذا قصد التعبير عن الذكور والإناث يجوز التعبير عن الصنفين بعبارة الذكور [و] قيل: تجويزه مجاز. لا يقال: «إنه منتف بالنافى للمجاز»: لأننا نقول: لو انتفى، يلزم الاشتراك؛ وهو خلاف الأصل، والنافى للاشتراك راجح على النافى للمجاز؛ على ما مر بيانه.

قال المصنف: المسألة السابعة:

إِذَا لَمْ يُمْكِنْ إِجْرَاءُ الْكَلَامِ عَلَى ظَاهِرِهِ - إِلَّا بِإِضْمَارِ شَيْءٍ فِيهِ، ثُمَّ هُنَاكَ أُمُورٌ كَثِيرَةٌ يَنْسَقِيهِمُ الْكَلَامُ بِإِضْمَارِ أَيَّهَا كَانَ - لَمْ يَجُزْ إِضْمَارُ جَمِيعِهَا؛ وَهَذَا هُوَ الْمُرَادُ مِنْ قَوْلِنَا: «الْمُقْتَضَى لَا عُمُومَ لَهُ».

مِثَالُهُ: قَوْلُهُ (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطْبُ وَالنِّسْيَانُ».

فَهَذَا الْكَلَامُ لَا يُمْكِنُ إِجْرَاؤُهُ عَلَى ظَاهِرِهِ؛ بَلْ لَا بُدَّ وَأَنْ نَقُولَ: الْمُرَادُ: رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي حُكْمُ الْخَطْبِ.

ثُمَّ ذَلِكَ الْحُكْمُ: قَدْ يَكُونُ فِي الدُّنْيَا؛ كـ «إِجَابِ الضَّمَانِ»، وَقَدْ يَكُونُ فِي الْآخِرَةِ؛ كـ «رَفْعِ التَّائِبِينَ»؛ فَنَقُولُ: إِنَّهُ لَا يَجُوزُ إِضْمَارُهُمَا مَعًا:

لَنَا: أَنَّ الدَّلِيلَ يَنْفِي جَوَازَ الْإِضْمَارِ. خَالَفْنَاهُ فِي الْحُكْمِ الْوَاحِدِ؛ لِأَجْلِ الضَّرُورَةِ، وَلَا ضَرُورَةَ فِي غَيْرِهِ؛ فَيَبْقَى عَلَى الْأَصْلِ.

وَلِلْمُخَالَفِ أَنْ يَقُولَ: لَيْسَ إِضْمَارُ أَحَدِ الْحُكْمَيْنِ [بِأَوَّلِي] مِنَ الْآخَرِ:
فِيمَا لَا تُضْمِرُ حُكْمًا أَصْلًا؛ وَهُوَ غَيْرُ جَائِزٍ، أَوْ تُضْمِرُ الْكُلَّ؛ وَهُوَ الْمَطْلُوبُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن هذه المسألة هي المشهورة بأن المقتضى لا عموم له. وصورة المسألة: إذا لم يمكن إجراؤه على ظاهره إلا بتقدير إضمار^(١)، وهناك أمور يصلح كل واحد منها للإضمار - فلا يضمرك الكل، وهذا معنى قولهم: إن المقتضى لا عموم له.

ومن أمثلة المسألة قوله تعالى: ﴿الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُومَاتٌ﴾ [البقرة: ١٩٧]؛ فإن الحج ليس بأشهر معلومات، فلا بد من تقدير: وقت إحرام الحج أو أفعال الحج. ومن أمثلتها: قوله ﷺ: «رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأُ، وَالنَّسْيَانُ، وَمَا اسْتَكْرَهُوا عَلَيْهِ»^(٢): قال الشيخ أبو إسحاق: يجوز أن يريد به رفع المأثم، ويحتمل أن يريد به رفع الحكم، ولم يجز لواحد فيه ذكر، وهو يحمل^(٣) عند بعض أصحابنا، ولا يجوز حمله عليهما^(٤)؛ وإلا يلزم زيادة الإضمار. ومن أصحابنا: من تجاهل؛ وقال بحمله عليهما؛ لأنه أعم فائدة.

ومنهم من قال: أحمله على الحكم؛ لأنه مختلف فيه، والإثم غير ثابت؛ فلا حاجة إلى حمله عليه.

قال الشيخ أبو إسحاق الشيرازي^(٥): وهذا كله غلط. وعد من هذا القبيل قوله ﷺ: «إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ»^(٦)، وقوله ﷺ: «لَا نِكَاحَ إِلَّا بِوَلِيِّ»^(٧). ثم ادعى: أن العموم في هذا هو من جهة اللفظ؛ لأنه نكرة في سياق النفي. وفيما ذكره نظر.

وقال الغزالي^(٨): قوله ﷺ: «رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأُ وَالنَّسْيَانُ» يقتضى بالوضع رفع

(١) في «ب»: احتمال.

(٢) تقدم.

(٣) في «أ»: محتمل.

(٤) في «ب»: لكليهما.

(٥) ينظر: اللمع (١٦ - ١٧).

(٦) تقدم.

(٧) تقدم.

(٨) ينظر المستصفى (٦٢/٢).

حكمه لا على الإطلاق، بل الحكم الذى علم بحكم الاستعمال قبل الشرع إرادته بهذا اللفظ، وقد كان يفهم قبل الشرع قول القائل: «رفعت عنك الخطأ والنسيان»؛ إذ يفهم منه رفع حكمه، وهو المؤاخذه بالذم والعقوبة، [٢١٨ / أ] وليس بعام فى جميع أحكامه من الضمان ولزوم القضاء، ولا هو يحمل بين المؤاخذه الراجعة إلى الذم ناجزاً، وإلى العقاب آجلاً، وبين العزم والقضاء؛ لأنه لا صيغة لعمومه حتى يجعل عاماً فى كل حكم.

وأما قوله ﷺ: «لَا صِيَامَ لِمَنْ لَمْ يُبَيِّتِ الصِّيَامَ بِاللَّيْلِ»^(١) - فله مفهوم شرعى؛

(١) أخرجه أبو داود (٨٢٣/٢، ٨٢٤) كتاب الصوم: باب النية فى الصيام، حديث (٢٤٥٤)، والترمذى (١١٦/٢، ١١٧) كتاب الصوم: باب ما جاء: لا صيام لمن لم يعزم من الليل: حديث (٧٢٦)، والنسائى (١٩٦/٤، ١٩٧) كتاب الصيام: باب ذكر اختلاف الناقلين لخبر حفصة فى ذلك، وابن ماجه (٥٤٢/١) كتاب الصيام: باب ما جاء فى فرض الصوم من الليل، والخيار فى الصوم، حديث (١٧٠)، وأحمد (٢٨٧/٦)، والدارمى (٦/٢، ٧) كتاب الصوم: باب من لم يجمع الصيام من الليل، والطحاوى فى «شرح معانى الآثار» (٥٤/٢) كتاب الصيام: باب الرجل ينوى الصيام بعد ما يطلع الفجر. والدارقطنى (١٧٢/٢) كتاب الصيام: باب تبين النية من الليل وغيره، حديث (٢، ٣، ٤)، والبيهقى (٢٠٢/٤) كتاب الصيام: باب الدخول فى الصوم بالنية، والخطيب (٩٢/٣، ٩٣) من طريق عبد الله بن عمر عن حفصة أن النبى ﷺ قال: «من لم يبيت الصيام من الليل فلا صيام له» واللفظ للنسائى ولفظ أبى داود والترمذى: من لم يجمع الصيام قبل الفجر فلا صيام له. وقال الترمذى: لا نعرفه مرفوعاً إلا من هذا الوجه. وقد روى عن نافع عن ابن عمر قوله، وهو أصح. قال الحافظ ابن حجر فى «تلخيص الحبير» (١٨٨/٢): واختلف الأئمة فى رفعه ووقفه فقال ابن أبى حاتم عن أبيه: لا أدري أيهما أصح، يعنى رواية يحيى بن أيوب عن عبد الله بن أبى بكر عن الزهري عن سالم ورواية إسحاق بن حازم عن عبد الله بن أبى بكر عن سالم بغير وساطة الزهري لكن الوقف أشبه. وقال أبو داود: لا يصح رفعه. وقال الترمذى: الموقوف أصح. ونقل فى «العلل» عن البخارى أنه قال: هو خطأ وهو حديث فيه اضطراب والصحيح عن ابن عمر موقوف، وقال النسائى: الصواب عندي موقوف ولم يصح رفعه. وقال أحمد: ما له عندي ذلك الإسناد. وقال الحاكم فى الأربعين: صحيح على شرط الشيخين، وقال فى المستدرک: صحيح على شرط البخارى، وقال البيهقى: رواه ثقات إلا أنه روى موقوفاً، وقال الخطائى أسنده عبد الله بن أبى بكر وزيادة الثقة مقبولة. وقال ابن حزم: الاختلاف فيه يزيد الخمر قوة. وقال الدارقطنى كلهم ثقات. وفى الباب عن عائشة. أخرجه الدارقطنى (١٧١/٢ - ١٧٢) كتاب الصيام: باب تبين النية من الليل والبيهقى (٢٠٣/٤) كتاب الصيام: باب الدخول فى الصوم بالنية. قال الحافظ فى «التلخيص» (١٨٩/٢): وفيه عبد الله بن عباد وهو مجهول وقد ذكره ابن حبان فى الضعفاء. وفى الباب أيضاً عن ميمونة بنت سعد. أخرجه الدارقطنى (١٧٣/٢) كتاب الصيام: باب تبين النية من-

فيتنفي. وقال المعتزلة: إنه مجمل؛ لتردده بين نفى الصورة والحكم.

وقال القاضي: هو مجمل؛ لتردده بين نفى الكمال ونفى الصحة؛ وذلك أن القاضي نفى الأسماء الشرعية؛ فيلزم إضمار شيء، أي: «لا صيام محرماً، أو صحيحاً، أو كاملاً»، وليس البعض أولى من البعض؛ فيلزم الإجمال. واختيار الغزالي: أنه ظاهر في نفى الصحة، مجاز في نفى الكمال.

واختار صاحب «الإحكام»^(١): أن قوله ﷺ: «رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأُ وَالنَّسْيَانُ» ليس بعام، والمضمر فيه حكم ما غير معين؛ وتابعه ابن الحاجب^(٢).

وإذ قد أحطت علماً بالمذاهب المنقولة في المسألة: سهّل عليك توجيه ما ذكره في المتن، والله أعلم.

تنبيه: اعلم: أن قوله: «لا بد وأن يقول:» رفع عن أمتي حكم الخطأ، وذلك الحكم إما أن يكون ذلك في الدنيا... إلى آخره:

قلنا: المضمر ما صرحت بإضماره، وهو «حكم الخطأ»، وهو اسم جنس مضاف؛ فيعم، ولك أن تمنعه وترده وتجعل ما ذكرناه سنداً للمنع؛ وبهذا ظهر: أن المضمر إن كان لفظاً واحداً عاماً، عم؛ وإلا فلا.

تنبيه ثان: اعلم: أن صاحب «الإحكام»^(٣) أجاب عن قوله: «إضمار الجميع أولى؛ لبطلان القسمين الأولين»: بأننا لا نضمر إلا حكماً؛ فإن تعيينه إلى الشارع، فاندفع ما ذكره.

فإن قيل: «يلزمك الإجمال؛ وهو على خلاف الأصل»:

قلنا: يلزمكم^(٤) الإضمار، وزيادة الإضمار؛ وهما على خلاف الأصل، وما ذكرناه أولى.

=الليل (٥) بلفظ: من أجمع الصوم من الليل فليصم ومن أصبح ولم يجمعه فلا يصم. وفيه محمد

ابن عمر الواقدي وهو متروك.

(١) ينظر: الإحكام (٢/٢٢٩).

(٢) ينظر: المختصر ص (١١٣).

(٣) ينظر: الإحكام (٢/٢٢٩).

(٤) في «أ»: فليلزم.

التفريع: إن قلنا: «المقتضى له عموم [٢١٨]» - فيضم (١) الكل.

وإن قلنا: «لا عموم له» خص ما يفهم من اللفظ بعرف الاستعمال قبل الشرع؛ عند الغزالي، أو يضم حكماً من غير تعيين؛ على ما اختاره صاحب «الإحكام».

قال المصنف - رحمه الله تعالى - : الْمَسْأَلَةُ الثَّامِنَةُ:

الْمَشْهُورُ مِنْ قَوْلِ فَحْهَاتِنَا: أَنَّهُ لَوْ قَالَ: وَاللَّهِ، لَا أَكُلُ - فَإِنَّهُ يَعْمُ جَمِيعَ الْمَأْكُولَاتِ، وَالْعَامُّ يَقْبَلُ التَّخْصِصَ، فَلَوْ نَوَى مَأْكُولًا دُونَ مَأْكُولٍ - صَحَّتْ نِيَّتُهُ؛ وَهُوَ قَوْلُ أَبِي يُونُسَ.

وَعِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ (رَحِمَهُ اللَّهُ): أَنَّهُ لَا يَقْبَلُ التَّخْصِصَ، وَنَظَرُ أَبِي حَنِيفَةَ (رَحِمَهُ اللَّهُ) فِيهِ - دَقِيقٌ:

وَتَقْرِيرُهُ أَنَّ نِيَّةَ التَّخْصِصِ، لَوْ صَحَّتْ - لَصَحَّتْ: إِمَّا فِي الْمَلْفُوظِ، أَوْ فِي غَيْرِهِ؛ وَالْقِسْمَانِ بَاطِلَانِ؛ فَبَطَلَتْ تِلْكَ النِّيَّةُ:

وَأَمَّا قُلْنَا: «إِنَّهُ لَا يَصِحُّ اعْتِبَارُ نِيَّةِ التَّخْصِصِ فِي الْمَلْفُوظِ»: لِأَنَّ الْمَلْفُوظَ هُوَ: الْأَكْلُ، وَالْأَكْلُ مَاهِيَةٌ وَاحِدَةٌ؛ لِأَنَّهَا قَدَرٌ مُشْتَرَكٌ بَيْنَ: أَكَلَ هَذَا الطَّعَامِ، وَأَكَلَ ذَلِكَ الطَّعَامِ، وَمَا بِهِ الْإِشْتِرَاكُ غَيْرُ مَا بِهِ الْإِمْتِيَازُ، وَغَيْرُ مُسْتَلَزِمٍ لَهُ فَالْأَكْلُ مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ أَكَلَ - مُغَايِرٌ لِقَيْدِ كَوْنِهِ هَذَا الْأَكْلُ أَوْ ذَاكَ، وَغَيْرُ مُسْتَلَزِمٍ لَهُ، وَالْمَذْكُورُ إِنَّمَا هُوَ الْأَكْلُ مِنْ حَيْثُ هُوَ أَكَلَ، وَهُوَ - بِهَذَا الْإِعْتِبَارِ - مَاهِيَةٌ وَاحِدَةٌ، وَالْمَاهِيَةُ - مِنْ حَيْثُ إِنَّهَا هِيَ - لَا تَقْبَلُ الْعِدَّةَ؛ فَلَا تَقْبَلُ التَّخْصِصَ؛ بَلِ الْمَاهِيَةُ: إِذَا اقْتَرَنْتَ بِهَا الْعَوَارِضَ الْخَارِجِيَّةَ، حَتَّى صَارَتْ هَذَا أَوْ ذَاكَ - تَعَدَّدَتْ؛ فَهَنَّاكَ صَارَتْ مُحْتَمِلَةً لِلتَّخْصِصِ وَلَكِنَّهَا قَبْلَ تِلْكَ الْعَوَارِضِ - لَا تَكُونُ مُتَعَدِّدَةً؛ فَلَا تَكُونُ مُحْتَمِلَةً لِلتَّخْصِصِ.

فَالْحَاصِلُ: أَنَّ الْمَلْفُوظَ لَيْسَ إِلَّا الْمَاهِيَةُ؛ وَهِيَ غَيْرُ قَابِلَةٍ لِلتَّخْصِصِ.

فَأَمَّا إِذَا أُخِذَتِ الْمَاهِيَةُ مَعَ قِيُودٍ زَائِدَةٍ عَلَيْهَا - تَعَدَّدَتْ؛ وَحِينَئِذٍ: تَصِيرُ مُحْتَمِلَةً لِلتَّخْصِصِ؛ لَكِنْ: تِلْكَ الزَّوَادُ غَيْرُ مَلْفُوظَةٍ؛ فَالْمَجْمُوعُ الْحَاصِلُ مِنْهَا، وَمِنْ الْمَاهِيَةِ غَيْرُ مَلْفُوظٍ؛ فَيَكُونُ الْقَابِلُ لِنِيَّةِ التَّخْصِصِ - شَيْئًا غَيْرَ مَلْفُوظٍ؛ وَهَذَا هُوَ الْقِسْمُ الثَّانِي.

فَنَقُولُ: هَذَا الْقِسْمُ - وَإِنْ كَانَ جَائِزًا عَقْلًا - إِلَّا أَنَّا نُبْطِلُهُ بِالِدَّلِيلِ الشَّرْعِيِّ؛ فَنَقُولُ:

الكاشف عن المحصول
إِضَافَةُ مَا هِيَ الْأَكْلُ إِلَى الْخُبْزِ تَارَةً، وَإِلَى اللَّحْمِ أُخْرَى - إِضَافَاتٌ تَعْرِضُ لَهَا؛ بِحَسَبِ
اِخْتِلَافِ الْمَفْعُولِ بِهِ.

وَإِضَافَتُهَا إِلَى هَذَا الْيَوْمِ وَذَلِكَ، وَهَذَا الْمَوْضِعِ وَذَلِكَ - إِضَافَاتٌ عَارِضَةٌ لَهَا؛ بِحَسَبِ
اِخْتِلَافِ الْمَفْعُولِ فِيهِ.

نُفِ أَجْمَعًا: عَلَى أَنَّهُ لَوْ نَوَى التَّخْصِيسَ بِالْمَكَانِ وَالزَّمَانِ - لَمْ يَصِحَّ؛ فَكَذَا
التَّخْصِيسُ: بِالْمَفْعُولِ بِهِ؛ وَالْحَامِيعُ: رِعَايَةُ الْإِحْتِيَاطِ فِي تَعْظِيمِ الْيَمِينِ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن صورة المسألة: الفعل المتعدّي؛ على ما دل
عليه صريح لفظ الغزالي^(١)؛ فإنه قال: الفعل المتعدّي إلى مفعولاته، اختلفوا في أنه
بالإضافة إلى مفعولاته: هل يجرى مجرى العموم: فقال أصحاب أبي حنيفة: لا عموم له؛
حتى لو قال: «والله لا أكل» ونوى طعاما بعينه - لا يقبل؛ ولو قال: «إن خرجت،
فأنت طالق»، ثم قال: «أردت مكانا بعينه» - لم يقبل؛ وكذلك إن نوى بالضرب آلة
بعينها - لم يقبل. والأظهر - عندنا - : جواز نية البعض، وأنه جار مجرى العموم.

فاعلم: أن هذه العبارة ليست على إطلاقها، بل الفعل المتعدّي إلى مفعولاته في سياق
النفي أو الشرط، وأما في سياق الإثبات، فلا.

وقال صاحب «الإحكام»^(٢): الفعل المتعدّي إلى مفعوله؛ كقوله: «والله لا أكل»، أو:
«إن أكلت، فأنت طالق»؛ هل يجرى مجرى العموم بالنسبة إلى مفعولاته أم لا؟.

اختلفوا فيه، فأثبتته أصحابنا والقاضي أبو يوسف^(٣)، ونفاه أبو حنيفة، وتظهر فائدة
الخلاف في أنه لو نوى به مأكولا بعينه قبل عند أصحابنا، حتى إنه لا يحنث بأكل غيره.
وهذه العبارة فيها ما نبهنا عليه. والعبارة الصحيحة: عبارة ابن الحاجب؛ فإنه

(١) ينظر: المستصفى (٢/٦٢ - ٦٣).

(٢) ينظر: الإحكام (٢/٢٣١).

(٣) يعقوب بن إبراهيم بن حبيب الأنصاري الكوفي البغدادي، أبو يوسف. ولد سنة ١١٣ هـ
بـالكوفة؛ صاحب الإمام أبي حنيفة وتلميذه وأول من نشر مذهبه. وهو أول من دعى «قاضي
القضاء» ويقال له: قاضي الدنيا. وكان واسع العلم بالتفسير والمغازي وأيام العرب، وكان فقيها
علامة من حفاظ الحديث. من كتبه: «الخراج»، «الآثار»، «النوادر»، «اختلاف الأمصار»، و«آداب
القاضي»، و«الأمالي في الفقه» وغيرها. وتوفي ببغداد وهو قاض عليها في خلافة الرشيد وذلك
سنة ١٨٢ هـ. ينظر: البداية والنهاية ١٠/١٨٠، تاريخ بغداد ١٤/٢٤٢، الشذرات ١/٢٩٨،
الجواهر المضيئة ٢/٢٢٠، والأعلام ٨/١٩٣.

قال^(١): الفعل المتعدى فى سياق النفى والشرط مثل قوله: «لا أكلت» أو إن أكلت، مقتصرًا عليه - عام فى مفعولاته، عند المحققين؛ فيقبل التخصيص.

وقال أبو حنيفة: لا يقبله.

واعلم: أن القاضى عبد الوهاب قال: الفعل فى سياق النفى يعم؛ كالنكرة فى سياق النفى؟! ولم يقيد بالتعدى، وهذا أولى؛ لإطلاقه العام [٢١٩ / أ] على جميع صور الخلاف فى هذه المسألة؛ والدليل عام؛ فلا فرق بين المتعدى واللازم فى هذا الحكم، والخلاف فىهما على السواء.

واعلم: أن دليل المصنف واضح؛ وحاصله: أن نية التخصيص لو صحَّت: فإما أن تصح فى الملفوظ، أو فى غير الملفوظ، والقسمان باطلان:

أما الحصر: فضرورى. وأما بطلان القسم الأول: فلأن الملفوظ: هو المصدر، والمصدر: هو اللفظ الدال على الماهية، والماهية من حيث هى ليست متعددة، ولا تعدد فيها، وليست بواحدة ولا كثيرة، والوحدة والكثرة ضدان زائدان على الماهية، وما لا تعدد فيه لا عموم له، وما لا عموم له لا يقبل التخصيص.

وأما بطلان القسم الثانى: وذلك لأن الماهية تتكرر أفرادها وتعدد بحسب العوارض اللاحقة لها من خارج نحو العوارض اللاحقة للأكل بحسب المأكولات المختلفة، والعوارض اللاحقة بحسب الزمان والمكان، ولا شك: أنه لم يوجد فى مسألتنا لفظ دال على الماهية بقيد عارض من هذه العوارض؛ فهو - إذن - غير ملفوظ، فنقول: لا يقبل التخصيص باعتبار هذا القسم، وهو غير الملفوظ؛ لأننا أجمعنا على أنه لا يقبل التخصيص بحسب العوارض اللاحقة من الزمان والمكان: بأن نوى زمنًا معينًا للأكل، أو ظرفًا معينًا؛ فوجب ألا يقبل التخصيص بمأكول معين؛ قياسًا عليه؛ بجامع الاحتياط فى تعظيم الثمر؛ لمكان المناسبة.

واعلم: أن ما ذكره المصنف - نصرة لمذهب أبى حنيفة - هو إلى الخذلان أقرب:

وبيانه: أنا نقول: - لا نسلم أنه لا يقبل التخصيص فى الملفوظ:

قوله: «الملفوظ هو المصدر»:

قلنا: يعم فى سياق النفى، والمصدر لا عموم له إثباتًا، وأما فى طرف السلب والنفى، فلا نسلم؛ وهذا لأنه نكرة فى سياق نفى؛ فيعم؛ لما سبق من القاعدة.

سَلَمْنَا أَنَّهُ لَيْسَ بِعَامٍّ؛ وَلَكِنَّهُ مَطْلُوقٌ يَقْبَلُ التَّقْيِيدَ، لَمْ قَلْتُمْ: «إِنَّهُ لَيْسَ كَذَلِكَ»؟! سَلَمْنَا ذَلِكَ؛ وَلَكِنْ لَمْ قُلْتُ: «إِنَّهُ لَا يَقْبَلُ التَّخْصِصَ بِاعْتِبَارِ غَيْرِ الْمَفْرُوضِ»!؟.

وَأَمَّا الْقِيَاسُ عَلَى الظَّرْفِ^(١) إِنَّمَا يَنْتَظِمُ إِذَا لَمْ يَكُنْ بَيْنَ الْمُقْيَسِ وَالْمُقَيَّسِ عَلَيْهِ فَرْقٌ؛ وَهُوَ مَمْنُوعٌ. وَبَيَانُ الْفَرْقِ مِنْ وَجْهَيْنِ:

الأول^(٢): أَنَّ دَلَالَةَ الْفِعْلِ عَلَى الْمَفْعُولِ [أَقْوَى]^(٣) مِنْ دَلَالَتِهِ عَلَى الظَّرْفِ؛ وَبَيَانُهُ مِنْ وَجْهِ:

الأول: أَنَّ كُلَّ فِعْلٍ يَسْتَدْعِي مَفْعُولًا قِطْعًا، وَلَا كَذَلِكَ الظَّرْفُ؛ فَإِنَّهُ لَا يَسْتَدْعِيهَا إِلَّا فِعْلَ الْمَحْدَثِ دُونَ الْقَدِيمِ.

الثاني: أَنَّ الْمَفْعُولَ مَقْصُودٌ لِلْفَاعِلِ جِزْمًا، دُونَ الزَّمَانِ وَالْمَكَانِ غَالِبًا. فَقَدْ تَبَيَّنَ أَنَّ ذَلِكَ التَّدْقِيقَ لَا تَحْقِيقَ لَهُ.

قَالَ الْمَصْنَفُ - رَحِمَهُ اللَّهُ -: حُجَّةُ أَصْحَابِ الشَّافِعِيِّ (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ): أَجْمَعُنَا عَلَى أَنَّهُ لَوْ قَالَ: «إِنْ أَكَلْتُ أَكْلًا، أَوْ غَسَلْتُ غَسَلًا» صَحَّتْ نِيَّةُ التَّخْصِصِ؛ فَكَذَا إِذَا قَالَ: «إِنْ أَكَلْتُ»؛ لِأَنَّ الْفِعْلَ مُشْتَقٌّ مِنَ الْمَصْدَرِ، وَالْمَصْدَرُ مَوْجُودٌ فِيهِ.

وَالْجَوَابُ: أَنَّ الْمَصْدَرَ هُوَ: الْمَاهِيَّةُ، وَقَدْ بَيَّنَّا أَنَّهَا لَا تَحْتَمِلُ التَّخْصِصَ.

وَأَمَّا قَوْلُهُ: «أَكَلْتُ أَكْلًا» فَهَذَا - فِي الْحَقِيقَةِ - لَيْسَ مَصْدَرًا؛ لِأَنَّهُ يُفِيدُ أَكْلًا وَاحِدًا مُنْكَرًا، وَالْمَصْدَرُ مَاهِيَّةُ الْأَكْلِ، وَقَدْ كَوْنُهُ وَاحِدًا مُنْكَرًا - لَيْسَ وَصْفًا قَائِمًا بِهِ، بَلْ مَعْنَاهُ: أَنَّ الْقَائِلَ مَا عَيْنُهُ، وَالَّذِي يَكُونُ مُتَعَيِّنًا فِي نَاسِهِ - لَكِنَّ الْقَائِلَ مَا عَيْنُهُ - فَلَا شَكَّ أَنَّهُ قَائِلٌ لِلتَّعْيِينِ؛ فَإِذَا نَوَى التَّعْيِينَ - فَقَدْ نَوَى مَا يَحْتَمِلُهُ اللَّفْظُ.

فَهَذَا مَا عِنْدِي فِي هَذَا الْفَصْلِ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن حاصل جوابه عن الحجة المذكورة: العرف، وهو أن قوله: «إن أكلت أكلا» فقوله: «أكلا» ليس على الحقيقة، بل هو منكر، والمنكر قابل للتعيين؛ بخلاف قوله: «إن أكلت»؛ فإنه يدل على المصدر، وقد بينا أن المصدر لا دلالة له إلا على الماهية الكلية التي لا تتعدد ولا تعم؛ فلا يقبل التخصيص. وقد اتضح ضعف هذا الجواب مما سبق.

(١) في «أ»: الطلاق.

(٢) غفل الشارح عن الوجه الثاني.

(٣) سقط في «ب».

تنبيهات: الأول: اعلم: أن صاحب «التحصيل»^(١) خالف صاحب «المحصل» فى دعواه دقة مذهب أبى حنيفة؛ ووهن^(٢) دليله بالفرق.

وأما صاحب «التنقيح» فقد قال: حمية الإنصاف تمنع الجرى على شرط الاختصار، فيجأوزه قليلا؛ فإن دعوى الدقة فى مذهب عام يضرب به بقياس المفعول به على الزمان والمكان - ظاهر التكلف؛ فإن المفعول به من مقومات الفعل فى الوجود؛ فهو لازم فى الوجهين معا: الذهنيين والخارجيين معا؛ فإن «قتلاً» لا مقتول له، و «أكلاً» لا مأكول له محال؛ وكذلك فى الذهن: فهم ماهية القتل بدون فهم المقتول - محال؛ وكذا الأكل والضرب؛ فإذا: التزام الأكل، التزام الفعل فى محل مخصوص؛ فإذا: مخصوص التعلق بالمحل^(٣) يدخل فى الملتزم بمقتضى اللفظ ضرورة. ولا كذلك الزمان والمكان؛ فإنهما ليسا من مقومات وجود الفعل، ولا من لوازم ماهيته، ولا من لوازم وجوده؛ بل هما من لوازم الفاعل المحدث، ولهذا ينفك فعل البارى - تعالى - عن الزمان والمكان دون فعل المحدث؛ فإذا: المأكول لازم يقتضيه ماهية الأكل دون الزمان والمكان؛ فإنه لازم اتفاقى.

ثم النية إنما تؤثر فى تخصيص آحاد الأكالات، وشمول الكلى لآحاد الجزئيات شمول عقلى يعبر عنه بالخال، فاللفظ الموضوع للكلى الشامل يشملها من طريق التضمن، وإن لم يكن مشعرا بالتعدد وضعاً، ويشهد له ما لو أكد به المصدر؛ فقال: «أكلاً»، وقوله: «ليس ذلك مصدراً» يخالف أهل اللسان أجمع. واعلم: أن ما ذكره من الفرق صحيح.

وأما قوله: «الأكل ماهية كلية، وله جزئيات، والنية تؤثر فى تخصيص آحاد الأكالات» - فصحيح. وقوله: «هو الحال» إشارة إلى أحد قسمى الحال على اصطلاح المتكلمين، وهو: كل كلى، بمعنى: أن نفس تصور معناه لا يمنع وقوع الشركة فيه؛ وهو الحال غير المعلل.

والقسم الثانى - وهو الحال المعلل - وهو كالعالية المعللة بالعلم.

وأما قوله: «الكلى الشامل للجزئيات يشملها من طريق التضمن»: فإن كان مراده: أن الكلى العام جزء من الجزئى الخاص - فهو صحيح، وإن أراد العكس - فهو باطل قطعاً^(٤). وحاصل هذا الكلام: أن الأكل مفهومه كلى له جزئيات، والنية تؤثر فى

(١) ينظر: التحصيل (١/٣٦١).

(٢) فى «ب»: ونصرة.

(٣) فى «أ»: بالفعل.

(٤) فى «ب»: إطلاق لها.

تقييد ذلك، وهو يعود إلى تقييد المطلق؛ فإن اللفظ الدال على المعنى الكلى، يقال له: «المطلق».

التنبيه الثانى: اعلم: أن الغزالي^(١) نقل عن أصحاب أبى حنيفة: أن مستند مذهبهم فى هذه المسألة أنه من قبيل: المقتضى لا عموم له؛ لأن الأكل يستدعى مأكولا بالضرورة، لا أن اللفظ يعرض له ما ليس بمنطوق لا عموم له؛ فالمكان للخروج، والطعام للأكل، والآلة للضرب، والوقت للفعل، والحال للفاعل، فلو قال: [٢٢٠ / ب] «أنت طالق» [وقال: أردت إن دخلت الدار، أو يوم الجمعة، وكذلك لو قال: «أنت طالق»]^(٢)، ونوى عددا - لم يجوز، وجوز أصحاب الشافعى ذلك. والإنصاف: أن هذا ليس من قبيل المقتضى ولا هو من قبيل الوقت والحال؛ فإن اللفظ المتعدى إلى مفعول يدل على المفعول بصيغته ووضعه، وأما الحال: فبضرورة وجود الأشياء، ولا يصلوا^(٣) لها باللفظ، والمقتضى هو ضرورة صدق الكلام؛ كقوله: «لا صيام»، أو ضرورة وجوه المذكور؛ كقوله: «أعتق عبدك عنى».

ونقل أن مستندهم: أن النية إنما تؤثر فى الملفوظ به، ولا تؤثر فى لازم الملفوظ به، ولا فى عارضه، والمأكول غير ملفوظ به، ولا تؤثر فيه النية. واتفقنا: على أنه لو لم ينو شيئا، يحنت بأكل أى طعام كان.

قال المصنف - رحمه الله -: الْمَسْأَلَةُ التَّاسِعَةُ:

قَالَ الشَّافِعِيُّ (رَضِيََ اللَّهُ عَنْهُ): تَرَكُ إِلَّا سِتْفَصَالَ، فِى حِكَايَةِ الْحَالِ، مَعَ قِيَامِ الْاِحْتِمَالِ يُنْزِلُ مَبْزَلَةَ الْعُمُومِ فِى الْمَقَالِ.

مِثَالُهُ: أَنَّ ابْنَ غِيْلَانَ - أَسْلَمَ عَلَى عَشْرِ نِسْوَةٍ، فَقَالَ (عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ): «أَمْسِكْ أَرْبَعًا، وَفَارِقْ سَائِرُهُنَّ» وَكَمْ يَسْأَلُهُ عَنْ كَيْفِيَّةِ رُودِ عَقْدِهِ عَلَيْهِنَّ فِى الْجَمْعِ أَوِ التَّرْتِيبِ؛ فَكَانَ إِطْلَاقُهُ الْقَوْلَ - دَلَالًا عَلَى أَنَّهُ لَا فَرْقَ بَيْنَ أَنْ تَتَّفَقَ تِلْكَ الْعُقُودُ مَعًا، أَوْ عَلَى التَّرْتِيبِ.

وَهَذَا فِيهِ نَظَرٌ؛ لِاحْتِمَالِ أَنَّهُ ﷺ عَرَفَ خُصُوصَ الْحَالِ، فَأَجَابَ بِبَنَاءٍ عَلَى مَعْرِفَتِهِ، وَكَمْ يَسْتَفْصِلُ. وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

(١) ينظر: المستصفى (٦٢/٢).

(٢) سقط فى «ب».

(٣) فى «أ» يعاد.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن القضية الواقعة إذا احتمل وقوعها على وجوه، ثم إن الشارع سئل عنها، فأطلق الجواب، ولم يستفصل، دل ذلك على العموم، وأنه يجري مجرى قوله: «يجوز ذلك كيف وَقَعَ». مثاله: أسلم غيلان على [عشر]^(١) نسوة، فقال له النبي ﷺ: «أَمْسِكْ أَرْبَعًا، وَفَارِقْ سَائِرُهُنَّ»^(٢)، ولم يستفصل؛ وذلك لأنه احتمل أن يكون الفعل وقع عليهن معاً، ويحتمل أن يكون على الترتيب، فلما أطلق الجواب، من غير استفصال - دل ذلك على جواز إمساك الأربع على كل حال، وذلك يجري مجرى قوله ﷺ: «يجوز إمساكهن مع الجمع والترتيب». هذا ما قاله الشافعي - رضى الله عنه -

قال إمام الحرمين^(٣): فيه نظر عندي؛ وذلك لجواز أن يكون النبي ﷺ عالماً بصورة الواقعة؛ فلهذا لم يستفصل؛ فلا يكون ذلك كالعموم في المقال؛ وتبعه المصنف في النظر المذكور.

وقال صاحب «التنقيح»: وكثير من الأئمة أورد هذا السؤال. اعلم: أنه قال بعضهم^(٤): إن هذا يناقض ما نقل عن الشافعي - رضى الله عنه - أنه قال: إن الحال، إذا تطرق إليها الاحتمال، كساها ثوب الإجمال، وسقط بها الاستدلال. ورام هذا الشخص^(٥) دفع التناقض: بأن الاحتمال تارة يكون في الدليل، وتارة يكون في محل الحكم، والأول يسقط الاستدلال دون الثاني، ولا حاجة إلى دفع التناقض؛ فإننا نمنع أولاً صحة النقل عن الشافعي فيما ذكرتم. سلمنا ذلك؛ ولكن لا مناقضة بين الكلامين؛ لأن الأول: هو ترك استفصال الشارع، والثاني: كون الواقعة في نفسها لم تنقل^(٦) بتفصيل؛ بل نقلاً محتملاً لوجوه يختلف الحكم باختلافها؛ فلا استدلال بتلك الواقعة، كما نقل أنه صلى في الكعبة، أو فعل فعلاً؛ على ما سيأتى - إن شاء الله تعالى - من تطرق الاحتمال إلى الأفعال؛ فلا تناقض، والله أعلم.

(١) سقط في «ب».

(٢) تقدم.

(٣) ينظر: البرهان (١/٣٤٥).

(٤) وهو قول القرافي قال: ترك الاستفصال في حكاية الحال، مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم في المقال قلت: هذا النقل عن الشافعي يناقض ما نقل عنه من أن حكاية الحال، إذا تطرق إليها الاحتمال، كساها ثوب الإجمال، وسقط بها الاستدلال. وسألت بعض الشافعية عن ذلك، فقال: يحتمل أن يكون ذلك قولين للشافعي، والحق أنه لا تناقض فيه. ينظر: النفائس ١٩٠٢/٤.

(٥) في «أ»: للتبحر.

(٦) في «أ»: تفصل.

قال المصنف - رحمه الله - الْمَسْأَلَةُ الْعَاشِرَةُ:

الْعُطْفُ عَلَى الْعَامِّ - لَا يَقْتَضِي الْعُمُومَ؛ لِأَنَّ مُقْتَضَى الْعُطْفِ - مُطْلَقُ الْجَمْعِ؛ وَذَلِكَ جَائِزٌ بَيْنَ الْعَامِّ وَالْخَاصِّ؛ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨] - وَهَذَا عَامٌّ، وَقَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَيُعَوِّلْتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ﴾ خَاصٌّ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن هذا المسألة نشأت من مسألة جزئية من الفروع؛ وهي أن المسلم لا يقتل بالذمي عند الشافعي؛ خلافا لأبي حنيفة.

واستدل بعض أصحاب الشافعي بقوله ﷺ: «لَا يُقْتَلُ مُسْلِمٌ بِكَافِرٍ وَلَا ذُو عَهْدٍ فِي عَهْدِهِ»^(١)، وَتَسْكُوا بِعُمُومِ قَوْلِهِ: «لَا يُقْتَلُ مُسْلِمٌ بِكَافِرٍ» فَقَالَ أَصْحَابُ أَبِي حَنِيفَةَ: لَوْ كَانَ ذَلِكَ عَامًّا، لَكَانَ قَوْلُهُ: «وَلَا ذُو عَهْدٍ فِي عَهْدِهِ» أَيْضًا عَامًّا؛ لِأَنَّ الْعُطْفَ يَقْتَضِي تَشْرِيكَ الْمَعْطُوفِ وَالْمَعْطُوفِ عَلَيْهِ فِي ذَلِكَ.

أَجِيبَ بِالْمَنْعِ؛ وَذَلِكَ لِأَنَّ الْعُطْفَ إِنَّمَا يَقْتَضِي الْجَمْعَ، وَذَلِكَ بَيْنَ الْعَامِّ وَالْخَاصِّ جَائِزٌ. فَنَشَأَتْ هَذِهِ الْمَسْأَلَةُ مِنْ تِلْكَ، وَجَعَلْتُ قَاعِدَةَ كَلِيَّةً أَصُولِيَّةً. وَيَتَأَيَّدُ مَذْهَبُ أَصْحَابِنَا بِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾. ﴿وَيُعَوِّلْتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ﴾ [البقرة: ٢٢٨]؛ فَإِنَّهُ عُطِفَ عَلَى الْعَامِّ؛ وَذَلِكَ لِأَنَّ ﴿وَيُعَوِّلْتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ﴾ خَاصٌّ بِالرَّجَعِيَّاتِ، وَقَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ﴾ عَامٌّ.

وَاخْتَارَ صَاحِبُ «الْإِحْكَامِ»^(٢) مَذْهَبَ أَصْحَابِنَا، وَاخْتَارَ ابْنُ الْحَاجِبِ^(٣) خِلَافَهُ، وَاحْتِجَّ عَلَيْهِ بِأَنَّهُ قَالَ: «وَلَا ذُو عَهْدٍ فِي عَهْدِهِ» مَعْنَاهُ: بِكَافِرٍ؛ لِأَنَّهُ لَوْ لَمْ يَقْدَرِ شَيْءٌ، لَا مَتْنَعُ قَتْلُهُ مُطْلَقًا؛ وَهُوَ بَاطِلٌ، وَإِذَا قَدَّرَ، وَجِبَ الْأَوَّلُ بِالْقَرِينَةِ؛ فَيُجِبُ التَّعْمِيمَ إِلَّا بِدَلِيلٍ لَازِمٍ لِلأَوَّلِ، أَوْ ضَمِيرِهِ:

قَالُوا: «وَالْتَقْدِيرُ خِلَافُ الْأَصْلِ»:

(١) أَخْرَجَهُ أَبُو دَاوُدَ (٦٧٠/٤) كِتَابَ الدِّيَاتِ: بَابُ أَيْقَادِ الْمُسْلِمِ بِالْكَافِرِ حَدِيثٌ (٤٥٣١) وَالتِّرْمِذِيُّ (٢٥/٤) كِتَابَ الدِّيَاتِ بَابُ دِيَةِ الْكَافِرِ حَدِيثٌ (١٤١٣) وَابْنُ مَاجَةَ (٨٨٧/٢) كِتَابَ الدِّيَاتِ: بَابُ لَا يَقْتُلُ مُسْلِمٌ بِكَافِرٍ حَدِيثٌ (٢٦٥٩) وَأَحْمَدُ (١٩٤/٢) وَابْنُ بَيْهَقٍ (٢٩/٨) - (٣٠) كِتَابُ الْجَنَائِزِ بَابُ لَا قِصَاصَ بِاخْتِلَافِ الدِّينَيْنِ كُلَّهُمَا مِنْ طَرِيقِ عَمْرِو بْنِ شُعَيْبٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ بِهِ.

وَقَالَ التِّرْمِذِيُّ: حَدِيثٌ حَسَنٌ.

(٢) يَنْظُرُ: الْإِحْكَامُ: ٢٣٨/٢.

(٣) يَنْظُرُ: الْعُضْدُ: ١٢٠/٢.

قلنا: صير إليه بالدليل، ﴿وَيُعَوِّظُهُنَّ﴾ للرجعية والباثن؛ لأنه ضمير «المطلقات».
قلنا: هو كذلك لولا دليل التخصيص.
قالوا: «لو كان نحو قوله: «ضربت زيدا يوم الجمعة وعمرًا» معناه: يوم الجمعة».
قلنا: يلزمه.

قال المصنف - رحمه الله -: الْمَسْأَلَةُ الْحَادِيَّةُ عَشْرَةٌ:

كُلُّ حُكْمٍ يُدَلُّ عَلَيْهِ بِصِيغَةِ الْمُخَاطَبَةِ؛ كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾، ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ﴾ - فَهُوَ خِطَابٌ مَعَ الْمَوْجُودِينَ فِي عَصْرِ الرَّسُولِ ﷺ وَذَلِكَ لَا يَتَنَاولُ مَنْ يَخْدُثُ بَعْدَهُمْ، إِلَّا بِدَلِيلٍ مُتَفَصِّلٍ. يُدَلُّ عَلَى أَنَّ حُكْمَ مَنْ يَأْتِي بَعْدَ ذَلِكَ -: كَحُكْمِ الْحَاضِرِينَ؛ لِأَنَّ الَّذِينَ سَيُوجَدُونَ بَعْدَ ذَلِكَ - مَا كَانُوا مَوْجُودِينَ فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ، وَمَنْ لَمْ يَكُنْ مَوْجُودًا فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ - لَا يَكُونُ إِنْسَانًا، وَلَا مُؤْمِنًا فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ؛ وَمَنْ لَا يَكُونُ كَذَلِكَ - لَا يَتَنَاولُهُ الْخِطَابُ الْمُتَنَاولُ لِلْإِنْسَانِ، وَالْمُؤْمِنِ.

فَإِنْ قِيلَ: «وَمَا الَّذِي يُدَلُّ عَلَى الْعُمُومِ؟»:

قلنا: الْحَقُّ: أَنَّهُ مَعْلُومٌ بِالضَّرُورَةِ فِي دِينِ مُحَمَّدٍ ﷺ.

وَذَكَّرُوا فِيهِ طَرِيقَيْنِ آخَرَيْنِ:

الْأَوَّلُ: التَّمَسُّكُ بِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ﴾ [سَبَأُ: ٢٨] وَقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «يُعْثُ إِلَى النَّاسِ كَافَّةً»، وَقَوْلِهِ: «يُعْثُ إِلَى الْأَسْوَدِ وَالْأَحْمَرِ» وَقَوْلِهِ ﷺ: «حُكْمِي عَلَى الْوَاحِدِ - حُكْمِي عَلَى الْجَمَاعَةِ».

الثَّانِي: أَنَّهُ مَتَى أَرَادَ التَّخْصِيسَ - بَيَّنَّ؛ كَمَا قَالَ لَأَبِي بُرْدَةَ بْنِ نَبَارٍ: يُجْزِي عَنْكَ، وَلَا يُجْزِي أَحَدًا بَعْدَكَ». وَخَصَّ عَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنَ عَوْفٍ بِـ «حِلِّ لُبْسِ الْخَرِيرِ».

فَحَيْثُ لَا يَتَيَّنُّ التَّخْصِيسُ - نَعْلَمُ الْعُمُومَ.

وَلِقَائِلِ أَنْ يَعْترَضَ عَلَى الْأَوَّلِ: بِأَنَّ لَفْظَ «النَّاسِ» وَالْجَمَاعَةَ، وَالْأَسْوَدِ، وَالْأَحْمَرِ لَا يَتَنَاولُ إِلَّا الْمَوْجُودِينَ؛ فَيَخْتَصُّ بِالْحَاضِرِينَ.

وَعَلَى الثَّانِي: بِأَنَّ ذِكْرَ التَّخْصِيسِ: إِنَّمَا يُحْتَاجُ إِلَيْهِ - لَوْ جَرَى لَفْظُ يُوْهِمُ الْعُمُومَ؛ لَكِنَّا قُلْنَا: إِنَّ الْخِطَابَ مُشَافَهَةً - لَا يُحْتَمَلُ أَنْ يَدْخُلَ فِيهِ الَّذِينَ سَيُوجَدُونَ بَعْدَ ذَلِكَ؛ فَلَا حَاجَةَ فِيهِ إِلَى بَيَانِ التَّخْصِيسِ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن المدعى أن صيغة المخاطبة والمشافهة لا عموم لها إلا في الموجودين في عصر الرسول ﷺ دون غيرهم؛ كقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ﴾؛ وإلى هذا ذهب أكثر أصحابنا، وأصحاب أبي حنيفة والمعتزلة.

وذهب الخنابلة، وطائفة من السلف، والفقهاء: إلى تناول ذلك لمن بعدهم. نقل ذلك صاحب «الإحكام»^(١)؛ قال: والدليل عليه: أنها تتناول الحاضرين حقيقة، ولا تتناول غيرهم إلا مجازاً؛ لأن الخطاب مشافهة هو للإنسان الموجود الحاضر، ومن لم يكن موجوداً في عصره، لا يتناوله.

فإن قيل: «بم علم عموم ما عم من الأحكام، وإن كان بصيغة المشافهة للحاضرين والموجودين في زمانه؟»:

قلنا: الحق أنه علم ذلك بالضرورة من دينه ﷺ، وذكر الناس طريقين آخرين:

الأول: التمسك بقوله تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ﴾ [الحشر: ٧]، وبقوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ﴾ [سبأ: ٢٨]، وبقوله ﷺ: «يُعْثُ إِلَى الْأَحْمَرِ وَالْأَسْوَدِ»^(٢)، وبقوله ﷺ: «حُكْمِي عَلَى الْوَاحِدِ حُكْمِي عَلَى الْجَمَاعَةِ»^(٣). وبعبارة؛

(١) ينظر: الإحكام (٢٥١/٢)

(٢) أخرجه أحمد (٢٥٠/١)، وذكره الهيثمي في «المجمع» (٢٦١/٨) وقال: رواه أحمد والبخاري والطبراني بنحوه... ورجال أحمد رجال الصحيح غير يزيد بن أبي زياد، وهو حسن الحديث. وله طريق آخر عن ابن عباس: أخرجه البزار (٢٤٤١ - كشف) وذكره الهيثمي في «المجمع» (٢٦١/٨) وقال: وفيه من لم أعرفهم.

(٣) قال ابن كثير في «تحفة الطالب» (ص ٢٨٦): لم أر لهذا قط سنداً وسألت عنه شيخنا الحافظ جمال الدين أبي الحجاج وشيخنا الحافظ أبا عبد الله الذهبي مراراً فلم يعرفه بالكلية. انتهى. وقال الحافظ في «تخريج أحاديث المختصر» (٥٢٧/١): هذا اشتهر في كلام الفقهاء والأصوليين ولم نره في كتب الحديث وقال ابن كثير: لم أر له سنداً قط وسألت شيخنا الحافظ المزني وشيخنا الحافظ الذهبي عنه مراراً فلم يعرفه وكذا قال السبكي: إنه سأل الذهبي عنه فلم يعرفه. انتهى. وقال السخاوي في «المقاصد الحسنة» (ص ١٩٢): ليس له أصل كما قاله العراقي في تخريجه وسئل عنه المزني والذهبي فأنكراه. انتهى. وقال السيوطي في «الدرر المنتشرة» (١٩٩): لا يعرف. انتهى. وقال العجلوني في «كشف الخفاء» (ص ٤٣٦): ليس له أصل بهذا اللفظ كما قال العراقي في «تخريج أحاديث البيضاوي» وقال الزركشي: لا يعرف..... انتهى. وقال الملا علي القاري في «المصنوع» (ص ٩٥): لا أصل له قاله العراقي وغيره. انتهى. وقال الحافظ في «تخريج المختصر» (٥٢٧/١) وقد جاء ما يؤدى معناه ثم ساق حديث أميمة بنت دقية وفيه قول النبي ﷺ: «إنما قولى لأمأة كقولى أو مثل قولى لأمأة واحدة». وقال الحافظ: هذا حديث =

فإنه متى أراد التخصيص خصص. ثم قال الإمام المصنف: ولقائل أن يقول: لفظ «الجماعة» و«الناس» و«الأحر» و«الأسود» للموجودين؛ فيختص بالحاضرين؛ فلا يقتضى تناوله لمن لم يكن حاضراً.

وأما التخصيص: فإنما يحتاج إليه أن لو جرى لفظ يوهم العموم، وخطاب المشافهة لا يعم؛ فلا يحتاج إلى التخصيص.

وفيما ذكره نظر؛ وذلك لأن الألفاظ المفردة موضوعة للمعاني المعقولة المتصورة، وليست موضوعة للماهيات الموجودة فى الخارج؛ فالعرب وضعت لفظ «الإنسان» للماهية المخصوصة، فكذا «الأحر» و«الأسود» وغيرهما، وذلك يعرف بالرجوع إلى اللغة، واستعمالات أرباب اللسان؛ فما ذكره متنف. نعم: صدق المشتقات حقيقة؛ كالؤمن والكافر: هل يتوقف على حالة صدره من زيد، أو يصدق حقيقة وإن كان قد صدر منه الضرب؟ فيه خلاف معنى؛ وليس هذا قبيل الألفاظ المفردة الجامدة، ولا تعليق الأمر والنهى على المشتقات؛ كقوله تعالى: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة ٥]، وقوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ﴾ [المائدة ٣٨]؛ لأن الأول مفروض فيما إذا كان المشتق محكوماً به.

قال صاحب «التلخيص»: قوله: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ﴾: خطاب مع الموجودين فى العصر الأول - يناقض ما قرره من أن المعلوم يجوز أن يكون مأموراً بمعنى أنه إذا صار موجوداً يصير مأموراً بالأمر السابق. فيكون أيضاً خطاب المشافهة للموجودين فى عصره ولكل من يأتى من بعده.

سلمنا ذلك؛ ولكن قوله: «من لم يكن موجوداً لا يكون إنساناً» - لا يستقيم؛ لأن الإنسان فى نفسه إنسان أبداً، والسواد سواد وجد أو لم يوجد، وكذلك قوله: كل إنسان حيوان، وهو على الإنسان، وإن لم يكن موجوداً.

وقوله: «وذلك معلوم من دين محمد ﷺ بالضرورة» - فيه نظر؛ فإننا نقول: هذا كان معلوماً فى أول الإسلام للموجودين فى ذلك الوقت؛ وأن هذا الخطاب غير متناول لمن سيأتى [٢٢٢/ب]؛ لكن أعلموا ثبوت الحكم فى حقهم بالضرورة، أم

= صحيح. والحديث أخرجه الترمذى (١٥١/٤ - ١٥٢) كتاب السير: باب ما جاء فى بيعة النساء، وابن ماجة (٩٥٩/٢) كتاب الجهاد: باب بيعة النساء، حديث (٢٨٧٤) وأحمد (٣٥٧/٦) والحميدى (١٦٣/١) رقم (٣٤١) وابن حبان (١٤ - موارد). وقال الترمذى: هذا حديث حسن صحيح.

حصل لنا [العلم]^(١) الضروري بعد أن حكم السلف علينا بهذا الحكم!؟

الأول: ممنوع؛ وذلك لأن بتقدير ألا يكون الخطاب مشافهة يتناول سوى الحاضرين لا ظن لكم باندراج العين في الحكم فضلا عن العلم الضروري.

وأما الثاني: فمسلم؛ ولكن إنما حصل لنا العلم بذلك من حكم السلف والصحابة بذلك؛ لكن نقول لهم: من أين علموا؟! والشأن في ذلك الدليل: هذا ما أورده؛ والكل فاسد: أما الأول: فلأن هذه المسألة مفروضة في الكلام اللساني، وتلك في النفساني.

وأما الثاني: فهو بناء على أن الأول المعلوم المركب شيء، وأن الماهيات غير مجمعة، والأول مذهب المعتزلة في البسائط، وأما المركب: فلم يذهب إلى جعله شيئا إلا قليل منهم.

والجواب: أن الماهيات مجمعة^(٢)؛ وقد برهن على ذلك في العموم العقلية. وأما قوله: «كل إنسان حيوان» وأمثاله من الكلليات - فله مفهومات ثلاثة بحسب الاصطلاح المنطقي؛ وقد بيناه في أول الكتاب، وأما بحسب اللغة: فيخرج على أن الألفاظ المفردة وضعت للمعاني الذهنية وللمعاني الخارجية.

وأما ما ذكره من النظر: فمندفع أيضا؛ لأننا نقول: حصل للصحابة - رضى الله عنهم - علم ضروري بأنه ﷺ كان يدعى أنه مبعوث إلى الناس كافة^(٣)؛ وذلك من

(١) سقط في «ب».

(٢) في «ب»: مجهولة.

(٣) ورد هذا الحديث عن جماعة من الصحابة، وهم جابر، وأبو هريرة، وعبد الله بن عمرو: حديث جابر: أخرجه البخاري (٤٣٥/١ - ٤٣٦) كتاب التيمم: باب (١) حديث (٣٣٥)، ومسلم (٣٧٠/١ - ٣٧١) كتاب المساجد، حديث (٥٢١/٣)، والنسائي (٢١٠/١ - ٢١١) كتاب الطهارة: باب التيمم بالصعيد (٤٣٢)، والدارمي (٣٢٢/١)، والبيهقي (٢١٢/١)، وأحمد (٣٠٤/٣) عنه مرفوعا بلفظ: «أعطيت حمدا لم يعطهن أحد من الأنبياء قبلي» فذكر منها «وبعث إلى الناس كافة». حديث أبي هريرة: أخرجه مسلم (٣٧١/١): كتاب المساجد: حديث (٥/٥٢٣)، والترمذي (١٠٥/١): كتاب السير: باب ما جاء في الغنيمة (٥٥٣) وأحمد (٤١٢/٢)، وأبو عروانة (٣٩٥/١)، والبيهقي (٤٣٢/٢)، وفي «دلائل النبوة» (٤٧٢/٥)، والبيهقي في «شرح السنة» (٦/٧ بتحقيقنا)، من طريق العلاء بن عبد الرحمن عنه بلفظ: «وفضلت على الأنبياء بسم» فذكر منها «وبعث.....». حديث ابن عمرو: أخرجه أحمد (٢٢٢/٢) بلفظ: «لقد أعطيت الليلة حمسا ما أعطيهن أحد قبلي» فذكر منها: «وجعلت لي الأرض مسجدا وطهورا»، وذكره الهيثمي في مجمع الزوائد (٣٧٠/١٠)، وقال: رواه أحمد ورجاله ثقات.

أقواله، وضمه الإسلام أو الجزية من كل أحد، وبعثه الرسل والسرايا إلى سائر أقطار العالم، وعلمنا نحن ذلك من أقوال الصحابة - رضى الله عنهم - وأفعالهم الدالة على ذلك، بعد نقل السلف، ونقل الخلف عن السلف، ويعتضد^(١) ذلك بالآيات والأحاديث، والله أعلم.

قال إمام أحرمين^(٢): إذا خاطب الرسول ﷺ رجلاً من أمته بحكم، فهل يتعدى ذلك إلى غيره أم لا؟

الحق: أن دعوى المشاركة من جهة الصيغة باطل، ودعوى الاشتراك من ناحية عمل الصحابة وحملة الشريعة لا شك فيه؛ وكذلك خطابه لأهل عصره.

ثم قال الإمام: إن الاتفاق حاصل على كل واحد من المقامين في المسألتين جميعاً؛ فلا معنى لعددها من المختلفات. هذا ما قاله؛ وفي دعواه [الإجماع]^(٣) نظر^(٤).

(١) في «ب»: تفصيل.

(٢) ينظر: البرهان (١/٣٧٠/٣٧١).

(٣) سقط في «ب».

(٤) ينبغي لك أن تستحضر الفرق بين قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ﴾ [البقرة: ٢١] وبين قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾ [آل عمران: ٩٧] ونحوها مما لا نداء فيه، ولا خطاب، وبين قوله تعالى: ﴿يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا﴾ [بين قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ لَا يَجِبُ الْمُسْرِفِينَ﴾ [الأعراف: ٣١]: أن الأول يشترط فيه الوجود والاتصال بتلك الصفة الواقعة في الخطاب، حتى يكون حقيقة، والثاني لا يشترط فيه الوجود، ولا حصول ذلك الوصف في كونه حقيقة، بل يصدق اللفظ حقيقة في المعلوم أيضاً، وسر الفرق: ما تقدم بسطه في «باب المشتق» هل يشترط بقاؤه حالة إطلاق المشتق منه أم لا؟ من أن المشتق تارة يكون محكوماً به، وتارة يكون متعلق الحكم، فإن كان محكوماً به، اشترط وجوده، وإن كان متعلق الحكم، فلا، وبسطه هنالك، وبيان مدركه، فلا أطول بإعادته، فقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾ [آل عمران: ٩٧] و﴿إِنَّهُ لَا يَجِبُ الْمُسْرِفِينَ﴾ [الأعراف: ٣١] يتناول الناس، وجملة المسرفين أبداً الآبدين؛ ويكون حينئذ بخلاف القسم الآخر، وبه يظهر الجواب عن قوله في الرد على استدلال الجماعة؛ بأن لفظ الناس والجماعة والأسود والأحمر لا يتناول إلا الموجودين؛ لأننا نقول: قوله - عليه السلام -: «بعثت للأسود والأحمر»: ههنا متعلق الحكم يعمم الموصوفين بهذه الصفات إلى قيام الساعة، ويكون حقيقة؛ لأنه متعلق الحكم، ولا يحكم به. فإذا قلنا: «هذا أحمر، وهذا أسود» المعنى ههنا محكوم به، وكذلك الجواب عن البقية، فتأمل ذلك وراجعه من «مسألة الاشتقاق» يتضح لك أكثره، ويندفع بهذه القاعدة أسئلة كثيرة في أصول الفقه، وفي التفسير ومواضع كثيرة، ويعرف بها التخصيص من المجاز في هذه المواطن؛ حتى إنه ينبغي أن يجعل هذا من جملة الفروق المذكورة بين مجاز والحقيقة في باب المجاز؛ فقوله تعالى: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: ٥] يتناول كل مشرك -

قال المصنف - رحمه الله -: **المسألة الثانية عشرة:**

قَوْلُ الصَّحَابِيِّ: «نَهَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَنْ بَيْعِ الْغَرَرِ» - لَا يُفِيدُ الْعُمُومَ؛ لِأَنَّ الْحُجَّةَ فِي الْمَحْكِيِّ لَا فِي الْحِكَايَةِ، وَالَّذِي رَأَاهُ الصَّحَابِيُّ - حَتَّى رَوَى النَّهْيَ عَنْهُ - يُحْتَمَلُ أَنْ يَكُونَ خَاصًّا بِصُورَةٍ وَاحِدَةٍ، وَأَنْ يَكُونَ عَامًّا وَمَعَ الْإِحْتِمَالِ: لَا يَجُوزُ الْقَطْعُ بِالْعُمُومِ. وَأَيْضًا: قَوْلُ الصَّحَابِيِّ: «قَضَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِالشَّاهِدِ وَالْيَمِينِ» - لَا يُفِيدُ الْعُمُومَ. وَكَذَا الْقَوْلُ فِيمَا إِذَا قَالَ الصَّحَابِيُّ: سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ: «قَضَى بِالشُّفْعَةِ لِلْجَارِ» لِاحْتِمَالِ كَوْنِهِ حِكَايَةً عَنْ قَضَاءِ لِجَارٍ مَعْرُوفٍ؛ وَتَكُونُ «الْأَلْفُ وَاللَّامُ» - لِلتَّعْرِيفِ؛ وَقَوْلُهُ: «قَضَيْتُ» - حِكَايَةً عَنْ فِعْلٍ مُعَيَّنٍ مَاضٍ.

فَأَمَّا قَوْلُهُ ﷺ: «قَضَيْتُ بِالشُّفْعَةِ لِلْجَارِ»، وَقَوْلُ الرَّاوِي: أَنَّهُ ﷺ «قَضَى بِالشُّفْعَةِ لِلْجَارِ» - فَالْإِحْتِمَالُ فِيهِمَا قَائِمٌ؛ وَلَكِنَّ جَانِبَ الْعُمُومِ - أَرْجَحُ.

المسألة الثالثة عشرة: قَوْلُ الرَّاوِي «كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَجْمَعُ بَيْنَ الصَّلَاتَيْنِ فِي السَّفَرِ» لَا يَقْتَضِي الْعُمُومَ؛ لِأَنَّ لَفْظَ «كَانَ» - لَا يُفِيدُ إِلَّا تَقَدُّمَ الْفِعْلِ، فَأَمَّا التَّكْرَارَ - فَلَا.

وَمِنْهُمْ مَنْ قَالَ: إِنَّهُ يُفِيدُ التَّكْرَارَ فِي الْعُرْفِ؛ لِأَنَّهُ لَا يُقَالُ: «كَانَ فُلَانٌ يَتَهَجَّدُ بِاللَّيْلِ»؛ إِذَا تَهَجَّدَ مَرَّةً وَاحِدَةً فِي عُمُرِهِ.

المسألة الرابعة عشرة: إِذَا قَالَ الرَّاوِي: «صَلَّى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بَعْدَ الشَّفَقِ»:

فَقَالَ قَائِلُ الشَّفَقِ شَفَقَانِ: الْحُمْرَةُ، وَالْبَيَاضُ؛ وَأَنَا أَحْمِلُهُ عَلَى وَقْعِهِ بَعْدَهُمَا جَمِيعًا. وَهَذَا خَطَأٌ؛ لِأَنَّ اللَّفْظَ الْمُشْتَرَكَ - لَا يُمَكِّنُ حَمْلَهُ عَلَى مَفْهُومَيْهِ مَعًا؛ كَمَا تَقَدَّمَ.

أَمَّا الْمُتَوَاطِيُّ - فَمِثَالُهُ قَوْلُ الرَّاوِي: «صَلَّى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي الْكَعْبَةِ» ء فَلَا يُمَكِّنُ أَنْ

= إلى قيام الساعة؛ بخلاف: هؤلاء مشركون، وقوله تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي﴾ [النور: ٢] يتناول جميع الزناة، وقولنا: «واصحاب العلماء والزهاد يتناولهم إلى قيام الساعة؛ لأن هذا كله متعلق الحكم؛ لأن الله تعالى حكم بالقتل، وجعلهم متعلق الحكم، ولم يحكم بأن أحدا مشرك في هذه الآية، ولم يحكم أيضا بأن أحدا زنى ولا سرق، بل جعلهم متعلق حكم بإيجاب الجلد والقطع، وكذلك جميع موارد الاستعمال فيها، الفرق بين كون المعنى محكما به، أو متعلق الحكم.

يُسْتَدَلُّ بِهِ - عَلَى جَوَازِ آدَاءِ الْفَرْضِ فِي الْبَيْتِ؛ لِأَنَّهُ إِنَّمَا يُعْمَ لَفْظُ «الصَّلَاةِ»، لَا فِعْلَهَا.

فَذَلِكَ الْوَاقِعُ إِنْ كَانَ فَرَضًا - لَمْ يَكُنْ تَفْلًا، وَبِالْعَكْسِ؛ فَلَا يَدُلُّ عَلَى الْعُمُومِ.

المَسْأَلَةُ الْخَامِسَةُ عَشْرَةَ: قَالَ الْغَزَالِيُّ (رَحِمَهُ اللَّهُ): «الْمَفْهُومُ لَا عُمُومَ لَهُ؛ لِأَنَّ الْعُمُومَ لَفْظٌ تَشَابَهُ دَلَالَتُهُ بِالْإِضَافَةِ إِلَى مُسَمِّيَاتِهِ، وَدَلَالَةُ الْمَفْهُومِ - لَيْسَتْ لَفْظِيَّةً؛ فَلَا يَكُونُ لَهَا عُمُومٌ.

وَالْجَوَابُ: إِنْ كُنْتَ لَا تَسْمِيهِ عُمُومًا؛ لِأَنَّكَ لَا تُطْلِقُ لَفْظَ «الْعَامِّ» إِلَّا عَلَى الْأَلْفَافِ - فَالْتِزَاعُ لَفْظِيٌّ.

وَإِنْ كُنْتَ تَعْنِي: أَنَّهُ لَا يُعْرَفُ مِنْهُ انْتِفَاءُ الْحُكْمِ عَنْ جَمِيعِ مَا عَدَاهُ - فَبَاطِلٌ؛ لِأَنَّ الْبَحْثَ عَنْ أَنَّ الْمَفْهُومَ، هَلْ لَهُ عُمُومٌ، أَمْ لَا؟ - فَرُغَ عَلَى أَنَّ الْمَفْهُومَ حُجَّةٌ، وَمَتَى نَبَتْ كَوْنُهُ حُجَّةً - لَزِمَ الْقَطْعُ بِانْتِفَاءِ الْحُكْمِ عَمَّا عَدَاهُ؛ لِأَنَّهُ لَوْ نَبَتْ الْحُكْمُ فِي غَيْرِ الْمَذْكُورِ لَمْ يَكُنْ لِتَخْصِيصِهِ بِالذِّكْرِ فَائِدَةٌ. وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن اختيار المصنف: عدم عمومته؛ وهو اختيار الأكثرين.

قال ابن الحاجب^(١): قول الصحابي^(٢): «نَهَى عَنْ بَيْعِ الْغَرَرِ»^(٣)، «وَقَضَى بِالشَّفْعَةِ

(١) ينظر شرح العضد (١١٩/٢).

(٢) ينظر شرح الكوكب ٢٣٠/٣، اللمع ص (١٦)، البرهان (٣٤٨/١)، شرح العضد ١١٩/٢، جمع الجوامع ٣٥/٢، نهاية السؤل ٣٦٦/٢، التمهيد (٣٣٥) المسودة (١٠٢)، روضة الناظر (١٢٣)، المختصر لابن اللحام (١١٢)، التحرير (٨٨)، تيسير التحرير ٢٤٩/١، فواتح الرحموت ٢٩٣/١، إرشاد الفحول (١٢٥)، الوصول إلى الأصول ٣٢٧/١، المدخل (٢٤)، الإحكام للآمدي ٢٣٥/٢.

(٣) أخرجه مسلم (١١٥٣/٣) كتاب البيوع: باب بطلان بيع الحصة والبيع الذي فيه غرر حديث (١٥١٣/٤) وأبو داود (٢٥٤/٣) كتاب البيوع: باب في بيع الغرر حديث (٣٣٧٦) والترمذي (٥٣٢/٣) كتاب البيوع: باب ما جاء في كراهية بيع الغرر حديث (١٢٣) والنسائي (٢٦٢/٧) كتاب البيوع باب بيع الحصة، وابن ماجه (٧٣٩/٢) كتاب التجارات: باب النهي عن بيع الحصة حديث (٢١٩٤) وأحمد (٣٧٦/٢، ٤٣٦، ٤٣٩) والدارقطني (٢٥١/٢) كتاب البيوع: باب النهي عن بيع الغرر، (٢٥٤/٢) كتاب البيوع: باب في بيع الحصة، وابن الجارود في «النتقى» رقم (٥٩٠) والدارقطني (١٥/٣ - ١٦) كتاب البيوع رقم (٤٧) والبيهقي (٢٦٦/٥) كتاب البيوع: باب من قال: لا يجوز بيع العين الغائبة، والبغوى في «شرح السنة»-

لِلْجَارِ^(١) يعم [الغرر]^(٢) والجار؛ خلافاً للأكثرين؛ لأنه عدل عارف باللغة والمعنى؛

= (٢٩٧/٤ - بتحقيقنا) كلهم من طريق عبيد الله عن أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة قال: نهى رسول الله ﷺ عن بيع الحصة وعن بيع الغرر وقال الترمذى: حديث حسن صحيح. وقال البغوى: هذا حديث صحيح. وللحديث شواهد من حديث ابن عمر وابن عباس وأنس بن مالك وسعيد بن المسيب ومرسلاً وسهل بن سعد الساعدى: حديث ابن عمر: أخرجه ابن حبان (١١١٥ - موارد) والبيهقى (٣٣٨/٥) كتاب البيوع، كلاهما من طريق المعتمر عن أبيه عن نافع عن ابن عمر قال: نهى رسول الله ﷺ عن بيع الغرر.

قال الحافظ فى «التلخيص» (٦/٣) وإسناده حسن صحيح. وأخرجه أبو نعيم فى «الخليعة» (٩٤/٧) من طريق معاوية عن سفيان عن محمد بن إسحاق عن نافع عن ابن عمر به. وقال أبو نعيم: تفرد به معاوية عن سفيان. وأخرجه الخطيب فى «تاريخ بغداد» (٣٦٥/٦ - ٣٦٦) من طريق إسحاق بن حاتم العلاف ثنا يحيى بن سليم عن عبيد الله عن نافع عن ابن عمر به. حديث ابن عباس: أخرجه ابن ماجه (٧٣٩/٢) كتاب التجارات: باب النهى عن بيع الحصة وعن بيع الغرر حديث (٢١٩٥) وأحمد (٣٢/١) والخطيب فى «تاريخ بغداد» (٣/٧) كلهم من طريق أيوب بن عتبة عن يحيى بن أبى كثير عن عطاء عن ابن عباس قال: نهى رسول الله ﷺ عن بيع الغرر. ومن طريق أيوب أخرجه الطبرانى فى «الكبير» (١٥٤/١١) رقم (١١٣٤١). وقال البوصيرى فى «الزوائد» (١٧١/٢): هذا إسناد ضعيف لضعف أيوب بن عتبة قاضى اليمامة. وللحديث طريق آخر عن ابن عباس. أخرجه الطبرانى فى «الكبير» (٢٥٤/١١) رقم (١١٦٥٥) من طريق النضر أبى عمر عن عكرمة عن ابن عباس أن النبى ﷺ نهى عن بيع الغرر. قال الهيثمى فى «المجمع» (٨٣/٤): رواه الطبرانى فى الكبير وفيه النضر أبو عمر وهو متروك. حديث أنس بن مالك. أخرجه أبو يعلى (١٥٤/٥ - ١٥٥) رقم ٢٧٦٧ من طريق إسماعيل بن مسلم المكي عن الحسن عن أنس قال: قال رسول الله ﷺ: لا تلامسوا ولا تناجشوا ولا تباعوا الغرر ولا يبيعن حاضر لباد..... وذكره الهيثمى فى «مجمع الزوائد» (٨١/٤) وقال: رواه أبو يعلى وفيه إسماعيل ابن مسلم المكي وهو ضعيف وذكره الحافظ فى «المطالب العلية» (٣٩٩/١) رقم (١٣٣٧) وعزه لأبى يعلى. حديث سهل بن سعد: أخرجه الطبرانى فى «الأوسط» كما فى «مجمع الزوائد» (٨٣/٤) وقال الهيثمى: ورجال رجال الصحيح خلا إسماعيل بن أبى الحكم الثقفى وثقه أبو حاتم ولم يتكلم فيه أحد. مرسل سعيد بن المسيب: أخرجه مالك (٦٦٤/٢) كتاب البيوع: باب بيع الغرر حديث (٧٥) والبيهقى (٣٣٨/٥) كتاب البيوع، والبغوى فى «شرح السنة» (٢٩٧/٤) - بتحقيقنا) من طريق أبى حازم بن دينار عن سعيد بن المسيب أن رسول الله ﷺ نهى عن بيع الغرر. قال البيهقى: هذا مرسل. وقال البغوى: هكذا رواه مالك مرسلاً وقد صح موصولاً.

(١) أخرجه البخارى (٤٣٧/٤) كتاب الشفعة، باب عرض الشفعة على صاحبها قبل البيع الحديث (٢٢٥٨) وكذلك الشافعى (١٦٥/٢) كتاب الشفعة، الحديث (٥٧٤) وأحمد (١٠/٦، ٣٩٠) وأبو داود (٧٨٦/٣) كتاب البيوع والإجارت، باب فى الشفعة، الحديث (٣٥١٦) والنسائى (٣٢٠/٧) كتاب البيوع، باب ذكر الشفعة وأحكامها، وابن ماجه (٨٣٣/٢) كتاب الشفعة، =

«باب الشفعة بالجوار، الحديث (٢٤٩٥) والطحاوى فى شرح معانى الآثار (١٢٣/٤)، ١٢٤ كتاب الشفعة: باب الشفعة بالجوار، والدارقطنى (٢٢٢/٤، ٢٢٣) كتاب الأقضية، الحديث (٧٠)، (٧٢) والبيهقى (١٠٥/٦، ١٠٦) كتاب الشفعة، باب الشفعة بالجوار، وأبو نعيم فى تاريخ أصبهان (٧٩/١) من طريق إبراهيم بن ميسرة عن عمر بن الشريد قال: «وقفت على سعد ابن أبى وقاص فحاء المسور بن مخزومة فوضع يده على إحدى منكبى، إذ جاء أبو رافع مولى النبى ﷺ فقال: يا سعد ابتع منى بيتى فى دارك، فقال سعد: والله ما أبتاعهما، فقال المسور: والله لتبتاعنهما، فقال سعد: والله لا أزيدك على أربعة آلاف منحة أو مقطعة، قال أبو رافع: لقد أعطيت بها خمسمائة دينار، ولولا أنى سمعت رسول الله ﷺ يقول: الجار أحق بسقبة ما أعطيتها بأربعة آلاف وأنا أعطى بها خمسمائة دينار، فأعطاهما إياه، وخالفه عمرو بن شعيب فقال عن عمرو بن الشريد عن أبيه الشريد بن سويد عن النبى ﷺ أخرجه ابن أبى شيبة فى المصنف (١٦٨/٧) كتاب البيوع والأقضية، باب من كان يقضى بالشفعة للجار الحديث (٢٧٧١) والنسائى (٢٣٠/٧) كتاب البيوع، باب الشفعة وأحكامها، وابن ماجه (٨٣٤/٢) كتاب الشفعة باب الشفعة بالجوار، الحديث (٢٤٩٦) والطحاوى فى شرح معانى الآثار (١٢٤/٤) كتاب الشفعة، باب الشفعة بالجوار كلهم من طريق حسين المعلم به، وأخرجه ابن الجارود فى المنتقى (٢١٧) باب فى الشفعة، الحديث (٦٤٥) والبيهقى فى السنن (١٠٥/٦) كتاب الشفعة، باب الشفعة بالجوار، وأحمد (٣٨٩/٤) وعبد الرزاق (٧٧/٨) والدارقطنى (٢٢٤/٤) من طريق عبد الله بن عبد الرحمن الطائفى عن عمرو بن الشريد عن أبيه أن رسول الله ﷺ قال «الجار أحق بسقبة» قال أبو نعيم: قلت لعمرو: ما سقبة؟ قال الشفعة. وقد أشار الترمذى فى سننه (٦٥١/٣) كتاب الأحكام، باب ما جاء فى الشفعة الحديث (١٣٦٨) إلى طريق عبد الله بن عبد الرحمن هذه وقال: (إنه حديث حسن) ثم ذكر طريق إبراهيم بن ميسرة السابقة عن عمرو بن الشريد عن أبى رافع، وقال: سمعت محمداً - يعنى البخارى - يقول: كلا الحديثين عندى صحيح، وفى الباب عن جابر وابن عباس وسمرة بن جندب وأنس وعلى وابن مسعود وعمرو بن حريث وعبد الله بن عمر بن الخطاب ويزيد بن الأسود، حديث جابر: رواه أبو داود الطيالسى (٢٣٤) الحديث (١٦٧٧) وأحمد (٣٥٣/٣) وأبو داود (٧٨٨، ٧٨٧/٣) كتاب البيوع والإحارات باب الشفعة، الحديث (٣٥١٨) والترمذى (٦٥١/٣) كتاب الأحكام، باب الشفعة للغائب الحديث (١٣٦٩) وابن ماجه (٨٣٣/٢) كتاب الشفعة، باب الشفعة بالجوار، الحديث (٢٤٩٤) والطحاوى فى شرح معانى الآثار (١٢٠/٤) كتاب الشفعة، باب الشفعة بالجوار، والبيهقى (١٠٦/٦) كتاب الشفعة، باب الشفعة بالجوار كلهم من رواية عبد الله بن أبى سليمان عن عطاء عن جابر قال: قال رسول الله ﷺ: «الجار أحق بشفعته، ينتظر به وإن كان غائبا إذا كان طريقهما واحدا» وقال الترمذى: (هذا حديث حسن غريب، ولا نعلم أحدا روى هذا الحديث غير عبد الملك بن أبى سليمان عن عطاء عن جابر، وقد تكلم شعبة فى عبد الملك بن أبى سليمان من أجل هذا الحديث. وعبد الملك هو ثقة مأمون عند أهل الحديث»

فالظاهر: أنه لا ينقل العموم إلا بعد ظهوره أو قطعه؛ وبهذا يعترض على دليل المصنف.

قال صاحب «التنقيح»: يجب أن يقال: لو كان خاصاً لما، كان مسمى بيع الغرر منهياً عنه؛ فلا يصدق في قوله: «نهى عن بيع الغرر»؛ فإن النهى عن الخاص ليس نهياً عن المطلق؛ فالنهى عن شرب الخمر ليس نهياً عن الشرب، وإنما يقال: نهى عن بيع الغرر مهما كان عدلاً؛ إذا عرف أنه متعلقٌ بنهيه ﷺ؛ فيفيد العموم؛ ضرورة وجود المتعلق في كل فرد؛ وكذا إذا قال: «قضى بالشفعة للجار» - حمل على المطلق، ولم يحمل على جار مخصوص.

«لا نعلم أحداً تكلم فيه غير شعبة من أجل هذا الحديث، وقد روى وكيع عن شعبة عن عبد الملك هذا الحديث وروى ابن المبارك عن سفيان الثوري قال: عبد الملك بن أبي سليمان ميزان، يعني في العلم». وحديث ابن عباس: أخرجه ابن ماجه (٨٣٣/٢) كتاب الشفعة، باب من باع رباعاً فليؤذن شريكه الحديث (٢٤٩٣) من طريق يزيد بن هارون أنبأنا شريك بن سماك عن عكرمة عن ابن عباس عن النبي ﷺ قال: «من كانت له أرض فأراد بيعها فليعرضها على جاره». وقال الحافظ البوصيري في «الزوائد» (٢٨١/٢): هذا إسناد صحيح رجاله ثقات. انتهى. حديث سمرة: أخرجه أحمد (٨/٥، ١٢) وأبو داود (٧٨٧/٣) كتاب البيوع والإحارات، باب الشفعة الحديث (٣٥١٧) والترمذي (٦٤١/٣) كتاب الأحكام، باب ما جاء في الشفعة الحديث (١٣٦٨) وابن الجارود (٢١٧) باب ما جاء في الشفعة الحديث (٦٤٤) والطحاوي في شرح معاني الآثار (١٢٣/٤) كتاب الشفعة، باب الشفعة بالجوار، والبيهقي (١٠٦/٦) كتاب الشفعة، باب الشفعة بالجوار، من طرق قتادة عن الحسن عن سمرة قال رسول الله ﷺ: «جار الدار أحق بالدار» وقال بعضهم «جار الدار أحق بدار الجار أو الأرض» وقال الترمذي (حسن صحيح)، وحديث أنس: أخرجه النسائي في الكبرى كما في التحفة (٣١٨/١) والطحاوي في معاني الآثار (١٢٢/٤) وابن حبان (١١٥٣ - موارد) والخطيب في التاريخ (٣٤٢/١١) من حديث عيسى ابن يونس عن سعيد بن أبي عروبة عن قتادة عن أنس به مرفوعاً «جار الدار أحق بالدار» وصححه ابن حبان. وحديث علي وابن مسعود: أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف (١٦٣/٧، ١٦٤) كتاب البيوع والأفضية، باب من كان يقضى بالشفعة للجار، الحديث (٢٧٥٨) في كتاب أفضيته ﷺ قال: حدثنا جرير عن منصور عن الحكم عن علي وعبد الله قالا: «قضى رسول الله ﷺ بالجوار». وحديث ابن عمر: رواه الطبراني في الأوسط كما في الجمع (١٦١/٤) ولفظه: «الجار أحق بسقيه ما كان»، وقال الهيثمي: وفي إسناده عبيد بن كثير العامري وهو متروك، وحديث يزيد بن الأسود أخرجه الطبراني في الكبير كما في الجمع (١٦٢/٤) بلفظ: «الجار أحق بسقيه».

أما إذا قال: «قضى بالشفعة»^(١)، أو قضيت بالشفعة» - فهو إثبات^(٢) أصل الشريعة؛ فيطلب السبب، والخل لا يعم. وهذا قريب من كلام ابن الحاجب. واعترض بعضهم عليه: بأن النهي عن الخاص ليس نهياً عن المطلق، وأما إثبات الشفعة للجار^(٣) المخصوص

(١) الشفعة لغة: قال صاحب «المطالع»: الشفعة: مأخوذة من الزيادة؛ لأنه يضم ما شفع فيه إلى نصيبه، هذا قول ثعلب؛ كأنه كان وترًا فصار شفعاً، والشافع: هو الجاعل الوتر شفعاً، والشفيع: فعيل بمعنى فاعل. فهي لغة: الضم؛ يقال: شفعت الشيء؛ ضمته إلى غيره.. ومناسبة هذا للمعنى الشرعي أن الشريك يضم نصيب شريكه إلى نصيبه. وقيل: من الشفع ضد الوتر؛ لأن الشفيع يضم حصة شريكه إلى حصته، فيصيران شفعاً، وقد كانت حصته وترًا. وقيل: من الشفاعة؛ لأن الرجل في الجاهلية كان إذا أراد بيع داره أتاه شريكه، فشفع إليه فيما باع، فشفعه وجعله أولى به من غيره، وهذا قول محمد بن قتيبة في «غريب الحديث».

وفي «المصباح»: «شفعت الشيء شفعاً من باب نفع: ضمته إلى الفرد، وشفعت الركعة جعلتها اثنين، ومن هنا اشتقت الشفعة، وهي مثال غرفة؛ لأن صاحبها يشفع ماله بها، وهي اسم للملك المشفوع، مثل اللقمة اسم للشيء الملقوم، وتستعمل بمعنى «الملك» لذلك الملك، ومنه قوله: «من ثبت له شفعة، فأخر الطلب بغير عذر، بطلت شفيعته، ففي هذا المثال جمع بين المعنيين؛ فإن الأولى للمال، والثانية للملك. انظر: الصحاح ١٢٣٨/٣، المغرب ٢٥٣، المصباح المنير ٤٨٥/١. واصطلاحاً: عرفها الخفعية بأنها: ضم ملك البائع إلى ملك الشفيع، وتثبت للشفيع بالثمن الذي يبيع به، رضى المتبايعان أو شرطاً. عرفها الشافعية بأنها: حق تملك قهري يثبت للشريك القديم على الشريك الحادث فيما ملك بعوض. عرفها المالكية بأنها: استحقاق شريك أخذ مبيع شريكه بمنه. عرفها الحنابلة بأنها: استحقاق انتزاع الإنسان حصة شريكه من مشريها بمثل ثمنها. انظر: الاختيار ٥٦٢/٢، حاشية ابن عابدين ١٣٧/٥، فتح القدير: ٣٦٨/٩، المبسوط ٩٠/١٤، حاشية البحرى ١٤٥/٣، مغنى المحتاج ٢٩٦/٢، منح الجليل ٥٨٢/٣، الإنصاف ٢٥٠/٦، الكافي ٤١٦/٢.

(٢) في «ب»: لبيان.

(٣) أجمع أهل العلم على إثبات الشفعة للشريك، الذى لم يقاسم فيما يبيع من أرض، أو دار، أو حائط، ولم يخالف فى ذلك إلا الأصم، وابن على، فإنهما أبطلاهما؛ رداً للإجماع، وتمسكاً بظاهر قوله ﷺ: «لا يخل مال امرئ مسلم، إلا بطيب نفس منه»؛ وذهباً منهما إلى أن فى إثبات الشفعة إضراراً بأرباب الأملاك؛ لأن المشتري إذا علم أنه يؤخذ منه إذا ابتاعه لم يتعه، ويتقاعد الشريك عن الشراء، فيستنصر المالك. وهذا منهما ليس بشيء؛ لأن ما روى فى الشفعة - وإن كان آحاداً - فالعمل به مستفيض، يصير الخير كالتواتر، ثم الإجماع عليه متعقد، والعلم بشرعيته واقع، وليس فى قول النبي ﷺ: «لا يخل مال امرئ مسلم.. إلخ» - ما يمنع من الشفعة؛ لأن المشتري يعاوض عليها، فيصل إلى حقه، فلا استحلال، ولا شيء. فأما قولهما: «إن فى إثباتها إضراراً بأرباب الأملاك» فيجاب عنه بأننا نشاهد الشركاء يبيعون، ولا يعدمون من يشتري منهم غير شركائهم، ولم يمنعهم من الشراء استحقاق الشفعة، وبأنه يمكنه إذا لحقته بذلك مشقة أن -

= يقاسم، فيسقط استحقاق الشفعة. هذا ولما كانت الشفعة ثابتة على خلاف الأصل؛ إذ هي انتزاع ملك المشتري بغير رضاه، وإجبار له على المعاوضة، لكن الشرع أثبتها لمصلحة راجحة، فلا تثبت إلا إذا كان الملك مشاعا غير مقوم. فأما الجار فلا شفعة له، وبه قال كثير من الصحابة والتابعين؛ كعمر، وعثمان، وعمر بن عبد العزيز؛ وسعيد بن المسيب، وسليمان بن يسار، والزهرى، ويحيى الأنصارى، ومن الفقهاء مالك، والأوزاعى، وأبو ثور. وقال أبو حنيفة وصاحبه: يقدم الشريك، فإن لم يكن، وكان الطريق مشتركا، كدرب لا ينفذ تثبت الشفعة لجميع أهل الدرب الأقرب فالأقرب، فإن لم يأخذوا تثبت للملاصق من درب آخر خاصة، واحتجوا على ذلك. «أولاه» بما روى أبو رافع، قال رسول الله ﷺ: «الجار أحق بصقبة» رواه البخارى، وأبو داود. «ثانيا» بما روى الحسن عن سمرة؛ أن النبى ﷺ قال: «جار الدار أحق بالدار»، رواه الترمذى، وقال: حديث حسن صحيح. «ثالثا» بما روى عبد الملك بن أبى سليمان، عن عطاء، عن جابر قال: قال رسول الله ﷺ: «الجار أحق بشفعة حاره، ينتظر بها وإن كان غائبا، إذا كان طريقهما واحدا». «رابعا» بما روى عمرو بن الشريد، عن سويد، عن أبيه؛ أنه قال للنبي ﷺ: «إن أرضا بيعت ليس فيها قسم ولا شرك»، فقال النبى: «أنت أحق بشفعة جارك يا شريد. قالوا: ولأنه اتصال ملك يدوم ويتأبد، فثبتت الشفعة فيه كالشريك، ولأن الشفعة إنما وجبت للشريك؛ خوفا من سوء عشرة الداخل عليه، وهذا المعنى قد يوجد فى الجار، فيقتضى أن تجب له كما وجبت للشريك. «ودليلنا» ما تقدم من الأحاديث، فحديث جابر أفاد حصر الشفعة فيما يقسم، فما قسم لا شفعة فيه، ثم صرح بعد ذلك بنفى الشفعة فيما لم يقسم عن الجار بقوله: «فإذا وقعت الحدود، وضرفت الطرق - فلا شفعة»، فالحديث قد دل على نفي الشفعة عن الجار بطريقتين: بطريق مفهوم المخالفة كما فى صدره، وبطريق المنطوق كما فى عجزه. وأيضا اللام فى الحديث للجنس، والمعرف بها يفيد الحصر، فاقضى حصر الشفعة فيما لم يقسم؛ كقول النبى: «الأئمة من قريش» فإنه قصر الأئمة على كونهم من قريش. وتقدم ما يتعلق بالحديث الثانى. والحديث الثالث قد صرح به وإنهاء، وهى تفيد إثبات ما اتصل، ونفى ما انفصل عنها؛ كقوله ﷺ: «إنما الأعمال بالنيات». ومن طريق القياس، هو أن تمييز المبيع يمنع من وجوب الشفعة فيه، كالذى بينهما طريق نافذة، ولأن الشفعة إنما تثبت لرفع الضرر لا لجلبه، وفى إيجابها للجار ضرر داخل على صاحب الملك، من حيث إنه يتقاعده بالملك حتى يئذل له البخس من الثمن؛ لعلمه بأن غيره لا يقدم على الشراء، مع علمه بشفعته، وهذا المعنى غير موجود فى المشترك؛ لأن الشريك قادر على رفع هذا الضرر بمقاسمة شريكه، وما كان موضوعا لرفع الضرر لم يجوز أن يدخل فيه الضرر، ولأن الشفعة تثبت فى موضع الوفاق على خلاف الأصل لمعنى معدوم فى محل النزاع، فلا تثبت فيه، وبيان انتفاء المعنى هو أن الشريك ربما دخل عليه شريك يتأذى به، فتدعوه الحاجة إلى مقاسمته، أو يطلب الداخل المقاسمة، فيدخل الضرر على الشريك بتقص قيمة ملكه، وما يحتاجه من إحداث المرافق، وهذا لا يوجد فى المقسوم. والرد على أدلة أبى حنيفة: أما حديث أبى رافع فليس بصريح فى الشفعة. قال البغوى: «ليس فى هذا الحديث ذكر الشفعة»=

فهو إثبات الشفعة لمطلق الجار، وهو القدر المشترك بين أفرادها؛ ضرورة أنه يلزم من إباحة الخاص إباحة القدر المشترك، ولا يلزم من المنع من الخاص المنع من القدر المشترك.

«فيحتمل أنه أراد به الشفعة، ويحتمل أنه أراد أنه أحق بالإحسان والصلة والعبادة، وما إلى ذلك من أنواع البر والمعونة، وحينئذ صريح فيقدم، وبقية الأحاديث فى إنسانها مقال، فحديث سمرة يرويه عنه الحسن، وقد اختلفوا فى لقاء الحسن سمرة، فقال بعضهم: «لم يلقه»، وقال بعضهم: «لقبه ولم يرو عنه إلا حديث العقيقة» قاله أصحاب الحديث. فهذه الأحاديث مع ما فيها من المقال والاضطراب، لا تنتهض لمعارضة الأحاديث القاضية بنفسى شفعة الجار. قال ابن المنذر: «الثابت عن رسول الله ﷺ حديث جابر الذى رويناه، وما عده من الأحاديث فيها مقال»، ثم لو سلم استدلالهم بهذه الأحاديث، فهى محمولة على الجار الأخص، وهو الشريك؛ لأن اسم الجوار يختص بالقرىب، والشريك أقرب من اللصيق، فكان أحق باسم الجوار. وقد أطلقت العرب على الزوجة جارة لقرىبها، قال الشاعر [من الطويل]:

أجارتنا بينى فإنك طالقة

كما حكى المصنف. قال الأعشى: «وتسمى الضرتان جارتين؛ لاشتراكهما فى الزوج». قال حمل ابن مالك: «كنت بين جارتين لى، فضربت إحداهما الأخرى بمسطح، فقتلتها وجنيها». وقول بعض الحنفية: إنه يلزم الشافعية القائلون بحمل اللفظ على حقيقته، ومجازه أن يقولوا بشفعة الجار؛ لأن الجار حقيقة فى الجوار، مجاز فى الشريك. «يجاب عنه» بأن محل ذلك عند التجرد عن القرينة، وقد قامت القرينة على هذا الجواز، فاعتبر الجمع بين حديثى جابر وأبى رافع، فحديث جابر صريح فى اختصاص الشفعة بالشريك، وحديث أبى رافع متروك الظاهر اتفاقا، وإلا اقتضى أن يكون الجار أحق من كل أحد، حتى من الشريك، والذين قالوا بشفعة الجار قالوا بتقديم الشريك. وأما قياسهم على المشترك فقياس مع الفارق؛ لانعدام المعنى الذى من أجله ثبتت للشريك، وهو رفع ضرر مؤنة القسمة فى الجار. وعن قولهم: إنها وجبت فى الخلطة خوفا من سوء العشرة، وقد يوجد ذلك بالنسبة للجار، فهو أن سوء العشرة مما يجب منع السلطان فأمكن رفعه، وهى إنما وجبت لرفع ضرر لا يمكن رفعه إلا بها، وليس ذلك إلا مؤنة القسمة؛ لأنها حق لا يمكن دفعه عند طلبها إلا بالشفعة، ثم لو فرضنا أن الجار لا يطلق فى اللغة إلا على من كان ملاصقا غير مشارك، فينبغى تقييد الجوار باتحاد الطريق كما أفاده رواية جابر، وفيها: «إذا كان طريقهما واحدة»، ومقتضى هذا عدم ثبوت الشفعة بمجرد الجوار، وبذلك قال بعض الشافعية، ويؤيده أن شرعية الشفعة إنما هى لدفع الضرر، وهو إنما يحصل فى الغالب مع المخالطة فى الشيء المملوك، أو فى طريقه، إذ لا ضرر على جار لم يخالط فى أصل أو طريق إلا نادرا، واعتبار هذا النادر يستلزم ثبوت الشفعة للجار مع عدم الملاصقة؛ لأن حصول الضرر له قد يقع فى بعض الحالات، كحجب الشمس، والاطلاع على العورات، ونحوهما من الروائح الكريهة التى يتأذى بها، ورفع الأصوات، وسماع بعض المتكرات، ولا قاتل بثبوت الشفعة لمن كان كذلك، والضرر النادر غير معتبر؛ لأن الشارع إنما علق الأحكام بالأمور الغالبة. ينظر: نص كلام شيخنا أبو العينين محمد فى الشفعة.

وهذا الاعتراض إنما يصح أن لو كان ظاهر كلام صاحب «التنقيح» ما فهمه المعترض؛ وليس كذلك؛ بل ظاهر كلامه يدل على التشريك في الحكم، وهو أن الاعتماد على عدالة الراوى يقتضى أنه إذا كان لفظه مطلقاً يحمل على أنه [٢٢٢/ب] سمع من رسول الله ﷺ ما يدل على الإطلاق، سواء كان المروى نهياً أو خيراً، وليس مراده التشريك في العلة؛ حتى لا يتجه عليه الفرق بين النهى عن الخاص؛ فإنه ليس بنهى عن القدر المشترك؛ بخلاف إثبات الحكم الخاص؛ فإنه يقتضى إثبات الحكم فى القدر المشترك. وأما الفرق بين النهى المطلق ومطلق النهى، والإنسان المطلق ومطلق الإنسان - فقد نقل: أن ما دخله الألف واللام للعموم دون الثانى، ومنعه بعضهم؛ بناء على أن الثانى مفرد مضاف؛ فيعم.

واعلم: أن الإنسان المطلق إنما يعم إذا لم يكن الألف واللام للدلالة على الماهية فى هذا الموضع، ومفهوم كل واحد من اللفظين يشارك الآخر فى التجرد عن سائر القيود، والعوارض المشخصة.

تنبيه: اعلم: أن لفظة «قضى» مطلق، ولفظة «الشفعة» لا يتصور العموم فيها ههنا، ولفظة «الجار» محل النظر، والعموم أظهر. وباقى المسائل إلى القسم الثانى ظاهر؛ غير أن قوله: «إن قولنا: «المفهوم لا عموم له، أو أن عمومهم فرع قولنا: إنه حجة؛ فإذا ثبت كونه حجة، لزم القطع بانتفاء الحكم عما عداه، أما عن جنسه: فظاهر، وأما عن غير جنسه. [ففى بقية الخلاف السابق]»^(١)؛ وإن ادعى العموم المطلق، وإن ادعى المقيد فمسلّم.

* * *

القِسْمُ الثَّانِي

فِي الْخُصُوصِ

قال المصنف - رحمه الله -: وَفِيهِ مَسَائِلُ:

المَسْأَلَةُ الْأُولَى: حَدُّ التَّخْصِصِ

عَلَى مَذْهَبِنَا: إِخْرَاجُ بَعْضٍ مَا تَنَاوَلَهُ الْخِطَابُ عَنْهُ.

وَعِنْدَ الْوَاقِفِيَّةِ: إِخْرَاجُ بَعْضٍ مَا صَحَّ أَنْ يَتَنَاوَلَهُ الْخِطَابُ؛ سَوَاءً كَانَ الَّذِي صَحَّ وَقَعًا أَمْ لَمْ يَكُنْ وَقَعًا.

وَأَمَّا قَوْلُنَا: «الْعَامُّ الْمَخْصُوصُ» - فَمَعْنَاهُ: أَنَّهُ اسْتُعْمِلَ فِي بَعْضٍ مَا وَضِعَ لَهُ.

وَعِنْدَ الْوَاقِفِيَّةِ: أَنَّ التَّكَلَّمَ أَرَادَ بِهِ بَعْضٌ مَا يَصْلُحُ لَهُ ذَلِكَ اللَّفْظُ دُونَ الْبَعْضِ.

وَأَمَّا الَّذِي بِهِ يَصِيرُ الْعَامُّ خَاصًّا: فَهُوَ قَصْدُ التَّكَلَّمَ؛ إِذَا قَصَدَ بِإِطْلَاقِهِ تَعْرِيفَ بَعْضٍ مَا تَنَاوَلَهُ اللَّفْظُ، أَوْ بَعْضٍ مَا يَصْلُحُ أَنْ يَتَنَاوَلَهُ؛ عَلَى اخْتِلَافِ الْمَذْهَبَيْنِ - فَقَدْ خَصَّصَهُ.

وَأَمَّا الْمَخْصَصُ لِلْعُمُومِ: فَيُقَالُ عَلَى سَبِيلِ الْحَقِيقَةِ عَلَى شَيْءٍ وَاحِدٍ، وَهُوَ: إِرَادَةُ صَاحِبِ الْكَلَامِ؛ لِأَنَّهَا هِيَ الْمُؤَثَّرَةُ فِي إِيقَاعِ ذَلِكَ الْكَلَامِ؛ لِإِفَادَةِ الْبَعْضِ؛ فَإِنَّهُ إِذَا جَازَ أَنْ يَرِدَ الْخِطَابُ خَاصًّا، وَجَازَ أَنْ يَرِدَ عَامًّا - لَمْ يَتَرَجَّعْ أَحَدُهُمَا عَلَى الْآخَرِ إِلَّا بِالْإِرَادَةِ.

وَيُقَالُ: بِالْمَحَازِ؛ عَلَى شَيْئَيْنِ:

أَحَدُهُمَا: مَنْ أَقَامَ الدَّلَالََةَ عَلَى كَوْنِ الْعَامِّ مَخْصُوصًا فِي ذَاتِهِ.

وَتَانِيَهُمَا: مَنْ اعْتَقَدَ ذَلِكَ أَوْ وَصَفَهُ بِهِ، كَانَ ذَلِكَ الْإِعْثِقَادُ حَقًّا أَوْ بَاطِلًا.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن الناس ذكروا في حد التخصيص^(١) عبارات،

(١) عَرَفَ الْإِمَامُ أَبُو الْحَسَنِ الْخَاصَّ بِأَنَّهُ: إِخْرَاجُ مَا يَتَنَاوَلَهُ الْخِطَابُ عَنْهُ. وَهَبَ سَيْفُ الدِّينِ الْأَمِيدِيُّ إِلَى أَنَّ الْمُرَادَ بِاللَّفْظِ الْمَوْضُوعِ لِلْعُمُومِ حَقِيقَةً، إِنَّمَا هُوَ الْخُصُوصُ، وَذَلِكَ عَلَى مَذْهَبِ أَرْبَابِهِ-

٣٨٨الكاشف عن المحصول
فلننقلها؛ جرياً على العادة، ثم نشرح كلام المصنف، فنقول: قال إمام الحرمين^(١):
التخصيص: إفراد الشيء بالذكر؛ في اصطلاح الأصوليين، وقال: واللفظ هو الذى يبنى
عن أمر يجوز إدراجه مع غيره تحت لفظ آخر.

قال الشيخ أبو إسحاق فى شرح «اللمع»: التخصيص: تمييز بعض الجملة عن الجملة
بحكم أو معنى؛ يقال: خصّ رسول الله ﷺ بكذا، وخصّ الغنى بإيجاب الزكاة -
معناه: ميز عن غيره بكذا.

وأما تخصيص العموم، فحده: إخراج بعض ما دخل فى اللفظ العام، بدليل.
قال صاحب «التلخيص»: حد الخصوص: أنه ما تناول شيئاً مخصوصاً. وفيه نظر؛ بل
هو فاسد.

وقال صاحب «المعتمد»: التخصيص يستعمل على موجب اللغة، وعلى موجب
العرف:

أما فى اللغة: فيفيد إخراج بعض ما تناوله الخطاب، فعلاً كان المخرج، أو فاعلاً، أو
زماناً؛ وعلى هذا: يكون النسخ داخلًا تحت التخصيص. وأما التخصيص فى العرف:

=العموم. أما على مذهب أرباب الاشتراك، فهو المراد باللفظ الصالح للعموم والخصوص. ويرى
أكثر الشافعية أن الخاص: هو قصر العام على بعض مسمياته مطلقاً. وذهب الحنفية إلى أنه قصر
العام على بعض مسمياته بكلام مستقل مؤصول. ينظر: البحر المحيط للزركشى ٢٤/٣٠،
الإحكام فى أصول الأحكام للامدى ٢/٢٥٨، سلاسل الذهب للزركشى ٢١٩، التمهيد
للأسنوى ٣٦٨، نهاية السؤل. ٢/٣٧٤، زوائد الأصول له ٢٤٨، منهاج العقول للبدخشى
١٠٤/٢، التحصيل من الحصول للأرموى ١/٣٦٦، المستصفى للغزالي ٢/٣٢٢، حاشية البناني
٢/٢، الإبهاج لابن السبكي ١١٩/٢، الآيات البينات لابن قاسم العبادى ٢/٣، حاشية العطار
على جمع الجوامع ٢/٣١، المعتمد لأبى الحسين ١/١٨٩، إحكام الفصول فى أحكام الأصول
للباجى ٢٦١، الإحكام فى أصول الأحكام لابن حزم ٣/٣٧٩، التحرير لابن الهمام ١٠١،
ميزان الأصول للسمرقندى ١/٤٣٥، كشف الأسرار للنسفى ١/٢٦، حاشية التفزازانى
والشريف على مختصر المنتهى ٢/١٢٩، شرح التلويح على التوضيح لسعد الدين مسعود بن عمر
التفزازانى ١/٣٤، حاشية نسمات الأسرار لابن عابدين ١٦، الوجيز للكراماسنى ١٠،
الموافقات للشاطبى ٣/٢٦٠، تقريب الوصول لابن حزى ٧٦، إرشاد الفحول للشوكانى ١٤١،
نشر البينود للشنقيطى ١/٢٢٦، فواتح الرحموت لابن نظام الدين الأنصارى ٢/٣٠٠، شرح
الكوكب المنير للفتوحى ٣٨٧، وينظر: كشف الأسرار ١/٣٠، الحدود للباجى (٤٤)، الغنى
(٩٣)، المدخل (٢٤٧).

(١) ينظر: البرهان: (١/٤٠٠).

فلا يفارق النسخ على موجب مذهبنا إلا فى المقاربة والتراخى. انتهى كلامه.

لا يقال: «غير المستثنى لا يتناوله الخطاب»: لأننا نمنع، بل تناول - نظراً إلى الوضع ثابت فى كل العمومات، إلا أن المخصص عارضه، فالتناول وضعاً ثابت لولا المخصص.

قال صاحب «الإحكام»^(١): التخصيص: تعريف أن لفظ العموم للخصوص. وفيه نظر؛ فإن لقائل أن يقول: هذا بيان لازم التخصيص؛ فإنه يلزم من التخصيص التعريف المذكور؛ لا أنه هو عينه، ولأنه يفضى إلى الدور.

ويجيب عن الثانى: أن المراد التخصيص فى الاصطلاح.

وقال ابن الحاجب^(٢): هو قصر العام على بعض مسمياته. وفيه نظر؛ لأن لفظ «القصر» ليس بواضح الدلالة على المقصود؛ هذا لأنه يحتمل القصر فى تناول والدلالة، أو الحمل، أو الاستعمال.

قال بعضهم: الخصوص مشتق من التخصيص. وهذا فاسد؛ لأن الثلاثى أصل لما زاد عليه من الرباعى وغيره.

وقال أيضاً: يندرج فى هذا الاستثناء: إخراج بعض العام بعد العمل به، وهو نسخ لا تخصيص، وإخراج بعض ما تناوله الخطاب بمفهومه؛ كقوله ﷺ: «إِنَّمَا الْمَاءُ مِنَ الْمَاءِ»^(٣)؛ فإن مفهومه: أن ما ليس بماء لا يجب عنه غسل، وقد أخرج بعض هذا المفهوم قوله ﷺ: «إِذَا تَقَيَّ الْخِتَانَانِ، فَقَدْ وَجَبَ الْغُسْلُ»^(٤)؛ بل ينبغى أن يقال: [هو إخراج^(٥)] بعض ما

(١) ينظر: الإحكام (٢/٢٥٩).

(٢) ينظر: شرح العضد ١٢٩/٢.

(٣) تقدم.

(٤) أخرجه أحمد (٦/٤٧)، ومسلم (١/٢٧١ - ٢٧٢): كتاب الحيض: باب نسخ الماء من الماء ووجوب الغسل بالتقاء الختانين، الحديث (٨٨/٣٤٩)، والترمذى (١٨٢/١): كتاب الطهارة: باب ما جاء إذا التقى الختانان وجب الغسل، الحديث (١٠٨) و (١٠٩) وقال: حديث عائشة حسن صحيح، والطحاوى: كتاب الطهارة: باب الذى يجامع ولا ينزل، وأبو عوانة (١/٢٨٩)، والبيهقى (١/١٦٤). أما حديث أبى هريرة: فأخرجه البخارى (١/٣٩٥): كتاب الغسل: باب إذا التقى الختانان الحديث (٢٩١)، ومسلم (١/٢٧١) كتاب الحيض: باب نسخ الماء من الماء ووجوب الغسل بالتقاء الختانين، الحديث (٨٧/٣٤٨)، وأبو داود (١/١٠٥): كتاب الطهارة: باب فى الإكسال رقم (٢١٦)، وابن ماجه (١/٢٠٠): كتاب الطهارة: باب ما جاء فى وجوب الغسل إذا التقى الختانان رقم (٦٠٨)، والدارمى (١/١٩٤): كتاب الطهارة: باب فى =

تناوله اللفظ، بمنطوقه بلفظ لم يوضع [٢٢٣/ب] له أنه للإخراج. وهذا فاسد؛ وذلك لأن التخصيص جنس للنسخ والاستثناء عند المصنف، وصاحب «المعتمد»^(١)؛ فلا يجب إخراجهما عن تعريف جنسهما، بل الواجب صدق حد الجنس على أنواعه؛ على ما بين في المنطق؛ فلا يرد الاستثناء والنسخ على تعريف المصنف أصلاً.

وأما المفهوم: فإن كان له عموم، والمنطوق يخصه - فيندرج تعريفه بـ«تفسير الخطاب». بما هو أعم من اللفظ.

تنبيه: اعلم: أنه لا بد من تقديم أبحاث تذكر في أن الخطاب العام له دلالة على ثبوت الحكم في كل فرد من أفراد ما تناوله بعمومه؛ نظراً إلى الوضع، وهذه الدلالة لا تبطل بالتخصيص جزماً، وتقتضي هذه الدلالة أن يكون كل فرد مراداً من الخطاب العام بالنظر إليه، مع قطع النظر عن المعارض، وتقتضي الإرادة المذكورة ثبوت الحكم في كل فرد من تلك الأفراد؛ فإذا: مقتضى الصيغة العامة الدلالة المذكورة، ومقتضى [الدلالة] (٢) الإرادة، ومقتضى الإرادة شمول الحكم لجميع الأفراد؛ فتخصيص بعض الأفراد بالحكم - دون الذي لا يخرج اللفظ عن دلالة عليه جزماً؛ فإن الصيغة العامة دالة على كل الأفراد مع التخصيص، بل يخرج ذلك البعض عن الدخول في مقتضى الدليل؛ ويلزم من ذلك: إخراجهم عن المقتضى الثابت جزماً؛ فإذا: ليس ههنا إلا إخراج صورة التخصيص عما يقتضيه ظاهر اللفظ من الإرادة والحكم؛ فهي داخلية في جملة مقتضيات اللفظ ظاهراً، مخرجة عنه بالتخصيص.

وإذا تبين هذا، فنقول: قول المصنف: «إخراج بعض ما تناوله الخطاب عنه»: إن كان المراد بالإخراج هو الإخراج عن الدلالة أو التناول - فلا سبيل إليه، وإن كان المراد به الإخراج عن ذات الخطاب - فلا معنى له، فلم يبق إلا إخراج بعض أفراد ما تناوله الخطاب عن ترتب مقتضاه عليه؛ فيلزم إخراجهم عن جملة صور المراد باللفظ العام ظاهراً، وألا يكون الحكم ثابتاً في الفرد المخصوص. فليفهم الإخراج على هذا الوجه. وقد توجه الإشكال على ظاهر لفظ المصنف.

= مس الختان الختان، والدارقطني (١١٣/١): كتاب الطهارة: باب في وجوب الغسل بالتقاء الختانين، والبيهقي (١٦٤/١)، والطيالسي (٥٩/١)، وأحمد (٢٤٧/٢)، ٤٧٠. بلفظ: «إذا جلس بين شعبها ثم جعلها فقد وجب الغسل».

(٥) في «ب»: هل خروج.

(١) ينظر: المعتمد (٢٣٤/١).

(٢) سقط في «ب».

البحث الثانى: اعلم: أنه لا بد فى العام المخصوص من أمرين:

أحدهما: قصد المتكلم بإطلاقه الخطاب العام تعريف الحكم فى بعض ما تناوله خطاب.

وثانيهما: أنه لا يريد بالنص العام تعريف الحكم فى الصورة المخصوصة؛ لأنه لو أراد ما كانت مخصوصة.

وإذا ثبتت هذه المقدمة، فاعلم: أن للناس قولين فى التخصيص:

أحدهما: أنه أراد تعريف بعض ما تناوله الخطاب.

وثانيهما: الدليل الدال على الإرادة. نقلهما صاحب «الملخص»؛ وهو القاضى عبد الوهاب المالكي.

البحث الثالث: اعلم: أنه قد سبق نقل مذاهب الناس فى العموم، وعليها يتفرع حد التخصيص وفرع المصنف على قول بعض الواقفية [الحد]^(١) اللائق به، فقال: هو إخراج بعض ما صح أن يتناوله الخطاب، وهو قول من قال: الصيغة - التى هى عامة عند القائلين بالعموم - هى صالحة للحمل عليه.

وأما الباقيون: فقد اعترفوا بوضع الصيغة المذكورة للعموم والخصوص؛ ولهذا قال المصنف: «قال بعض الواقفية».

واعلم: أنه اتضح متن الكتاب بهذه الأبحاث، والله أعلم.

قال صاحب «الحاصل»^(٢): التخصيص كالجنس، والنسخ والاستثناء نوعاه؛ لأن التخصيص: هو إزالة الحكم: فإن كانت الإزالة عن كل الأفراد، فهو نسخ، أو لا عن الكل، فهو استثناء. وهذا فيه نظر.

قال صاحب «التنقيح»: التخصيص: إخراج بعض ما تناوله اللفظ وضعا عن الإرادة باللفظ، ويصح أن يقال: هو إطلاق العام بإزاء بعض ما يتناوله.

واعترض عليه: بأن البعض المخرج لم يتناوله الإرادة؛ حتى يصدق عليه: أنه خرج عنها.

وقوله: «إطلاق العام بإزاء بعض ما يتناوله - لا يفيد شيئا من التخصيص؛ لأنه لو

(١) سقط فى «ب».

(٢) ينظر: الحاصل (١/٥٢٧).

أطلقه على الكل، صدق عليه أنه أطلقه على البعض؛ لأن الكل لا ينافي البعض، بل يستلزمه.

وجوابه: أن الإخراج معناه ما ذكرنا؛ فلا يرد ما ذكره المعترض.

وعن الثاني: أن المراد: مع قصر اللفظ عليه، وإن فهم هذا من لفظه، فقد اندفع الإشكال؛ وإلا زيد فيه.

واعلم: أن من المشهور عموم قوله تعالى: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ...﴾ [التوبة: ٥]، وهو مخصوص بالذمي والمعاهد. فإذا عرفت ذلك: فقال بعضهم: «ليس مخصوصاً؛ لأنه عام في الأشخاص، مطلق في الأحوال والأزمنة والأمكنة؛ فلا يقتضي وجوب قتل كل مشرك في أى حال كان، بحيث يعم الأحوال، بل يقتضي ذلك في حال ما، وما من مشرك إلا ويجب قتله في حال ما، وهي حالة المحاربة»:

وجوابه: أن عموم الأحوال غير مأخوذ من نفس وجوب قتل كل مشرك؛ بل من أمر آخر، وهو أن الآية تقتضي وجوب قتل كل مشرك على أى حال من أحوال شركه؛ لا أنَّ هذا الكلام يفهم منه؛ لأن تعليل وجوب القتل [بعلة الشرك] ^(١) - على ما سيأتي بيانه في «كتاب القياس» - وقد سبق التلويح إليه في مواضع من هذا الكتاب؛ فيصير تقدير الكلام: اقتلوا المشركين ما داموا مشركين؛ فيلزم عمومهم بعموم أحوال شركه وأزمته، ويظهر مما ذكرناه التخصيص. ثم نقول: «هو مخصوص بالذمي»:

قوله: «الذمي يقتل في المحاربة»:

قلنا: خرج عن كونه ذمياً في تلك الحالة.

* * *

المسألة الثانية:

في الفرق بين التخصيص والنسخ

قال المصنف - رحمه الله - : النسخ: لا معنى له إلا تخصيص الحكم بزمان معين، بطريق خاص؛ فيكون الفرق بين التخصيص والنسخ فرقاً ما بين العام والخاص، لكنَّ الناس اعتبروا في التخصيص أموراً لفظية أخرجوه - لأجلها عن جنس النسخ، وتلك الأمور خمسة:

(١) في «ب»: يفيد الفرق.

أَحَدُهَا: أَنَّ التَّخْصِصَ: لَا يَصِحُّ إِلَّا فِيمَا يَتَنَاوَلُهُ اللَّفْظُ، وَالنَّسْخُ: قَدْ يَصِحُّ فِيمَا عَلِمَ بِالذَّلِيلِ؛ أَنَّهُ مُرَادٌ، وَإِنْ لَمْ يَتَنَاوَلْهُ اللَّفْظُ.

وَتَانِيهَا: أَنَّ نَسْخَ شَرْعِيَّةٍ بِشَرْعِيَّةٍ أُخْرَى يَصِحُّ، وَتَخْصِصُ شَرْعِيَّةٍ بِشَرْعِيَّةٍ أُخْرَى لَا يَصِحُّ.

وَتَالِثُهَا: أَنَّ النِّسْخَ رَفْعُ الْحُكْمِ بَعْدَ ثُبُوتِهِ، وَالتَّخْصِصُ لَيْسَ كَذَلِكَ.

وَرَابِعُهَا: أَنَّ النَّاسِخَ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ مُتَرَاخِيًا، وَالْمُخَصَّصُ لَا يَجِبُ أَنْ يَكُونَ مُتَرَاخِيًا، سَوَاءً وَجَبَتِ الْمَقَارَنَةُ، أَوْ لَمْ تَجِبْ؛ عَلَى اخْتِلَافِ الْقَوْلَيْنِ.

وَحَامِسُهَا: أَنَّ التَّخْصِصَ قَدْ يَقَعُ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ وَالْقِيَاسِ، وَالنَّسْخُ لَا يَقَعُ بِهِمَا.

وَأَمَّا الْفَرْقُ بَيْنَ التَّخْصِصِ وَالْإِسْتِثْنَاءِ - فَهُوَ فَرْقُ مَا يَتَنَ الْعَامَّ وَالْخَاصَّ عِنْدِي، وَمِنْهُمْ مَنْ تَكَلَّفَ بَيْنَهُمَا فُرُوقًا:

أَحَدُهَا: أَنَّ الْإِسْتِثْنَاءَ مَعَ الْمُسْتَثْنَى مِنْهُ كَاللَّفْظَةِ الْوَاحِدَةِ الدَّالَّةِ عَلَى شَيْءٍ وَاحِدٍ؛ فَالسَّبْعَةُ مَثَلًا لَهَا اسْمَانِ سَبْعَةٌ وَعَشْرَةٌ إِلَّا ثَلَاثَةً، وَالتَّخْصِصُ لَيْسَ كَذَلِكَ.

وَتَانِيهَا: أَنَّ التَّخْصِصَ يَثْبُتُ بِقَرَائِنِ الْأَحْوَالِ؛ فَإِنَّهُ إِذَا قَالَ: «رَأَيْتُ النَّاسَ» - ذَلَّتِ الْقَرِينَةُ عَلَى أَنَّهُ مَا رَأَى كُلُّهُمْ، وَالْإِسْتِثْنَاءُ لَا يَحْصُلُ بِالْقَرِينَةِ.

وَتَالِثُهَا: أَنَّ التَّخْصِصَ يَحْزُزُ تَأْخِيرُهُ لَفْظًا، وَالْإِسْتِثْنَاءُ لَا يَحْزُزُ فِيهِ ذَلِكَ.

وَهَذِهِ الْوُجُوهُ مُتَكَلِّفَةٌ.

وَالْحَقُّ: أَنَّ التَّخْصِصَ جِنْسٌ تَحْتَهُ أَنْوَاعٌ؛ كَالنَّسْخِ، وَالْإِسْتِثْنَاءِ، وَغَيْرِهِمَا.

الشرح: اعلم - أن اختيار المصنف: أن التخصيص جنس تحت نوعان:

أحدهما: النسخ.

وثانيهما: الاستثناء.

وجه ذلك: أن التخصيص: هو إخراج بعض ما تناوله الخطاب، والنسخ متفق عليه: أنه إخراج بعض ما يتناوله الخطاب، والاستثناء كذلك؛ إلا أن المخرج فى التخصيص بعض الأشخاص، وفى النسخ بعض الأزمنة، وفى الاستثناء: يشترط أن يكون المخرج بصيغة «إلا» وما يؤدى معناها [٢٢٦ / أ]. وفيه نظر؛ وبيانه من وجهين:

الكاشف عن الحصول

أحدهما: أن الجنس بحده ورسمه واسمه يجب صدقه على كل فرد فرد من أنواعه جزماً؛ وذلك ظاهر؛ وقد بينا ذلك في مقدمة هذا الكتاب، فلو كان التخصيص جنساً للنسخ، لصدق على كل فرد من أفراد أنواعه، واللازم منتف؛ لأن الحكم إذا ثبت بالعقل أو بالضرورة، وبالجمله بطريق غير الخطاب الذى هو اللفظ، ثم نسخ ذلك - لا يصدق عليه حد التخصيص الذى اعتبر فيه تناول الخطاب.

وثانيهما: يلزم ألا يكون النسخ قبل التمكن من الفعل؛ كنسخ وجوب ذبح إسماعيل نسخاً؛ وذلك لأنه لم يوجد فيه التخصيص ببعض.

ولا جواب عن الأول إلا بتفسير حد التخصيص الذى ذكره المصنف، وهو أن نقول: التخصيص هو إخراج ما تناوله طريق شرعى.

وأما الثانى: فباعتبار قيد آخر، وهو تناول الخطاب الأزمنة. وفيه نظر، والله أعلم.

قال المصنف - رحمه الله -: لَكِنَّ النَّاسَ اعْتَبَرُوا فِي التَّخْصِصِ أُمُورًا كَالْجِنْسِ... إِلَى آخِرِهِ.

الشرح: أعلم - وفقك الله تعالى - أن هذه فروق بين النسخ والتخصيص فى الجملة، وليست لفظية؛ كما قاله المصنف.

وأما قوله: «أخرجوه بها عن الجنس» معناه: أنهم قصدوا بها الإخراج وإن لم يخرج؛ على ما نبين، إن شاء الله تعالى.

أما الوجه الأول: فهو أن التخصيص لا بد فيه من تناول الخطاب العام لموضع التخصيص؛ على ما ظهر من حده، والخطاب العام دليل لفظى، والنسخ يتحقق فيما علم ثبوته، وإن لم يكن الدليل لفظياً؛ كما إذا ثبت بالفعل أو بالضرورة أو بالقرائن.

الوجه الثانى: هو أنه يجوز نسخ بعض أحكام شريعة بشرية أخرى، دون أصول العقائد والفروع الكلية؛ كحفظ العقول والأموال والأديان والأنفس والأطراف؛ فإن العقائد مع [٢٢٦/ب] هذه القواعد [الكلية^(١)] الفرعية - لا تنسخ.

ولا يجوز تخصيص شريعة بشرية أخرى؛ وإلا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة.

أو نقول: يجوز نسخ أصل شريعة بشرية أخرى؛ ولا كذلك التخصيص.

الوجه الثالث: أن النسخ: هو رفع لمثل الحكم الذى كان ثابتاً قبل النسخ،

والتخصيص ليس برفع، بل هو إخراج بعض ما تناوله الخطاب، وينبغي أن يفهم هكذا؛ فإن رفع الثابت محال؛ وهذا لا يمتشى على قول من قال: «إن النسخ رفع لا بيان».

وأما الوجه الرابع، وهو: أن الناسخ يجب أن يكون متراحياً عن المنسوخ؛ وإلا لم يكن ناسخاً؛ كقوله: ﴿أَتَمُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ [البقرة: ١٨٧]، ولا كذلك المخصص؛ فإنه لا يجب تراخيه، وهل يجب مقارنته أم لا؟ فيه قولان:

أحدهما للأشاعرة، وثانيهما للمعتزلة. وهذا فرق بين الناسخ والمخصص، وليس ذلك فرقاً بين النسخ والتخصيص.

وأما الوجه الخامس: هو أن التخصيص قد يقع بخبر الواحد والقياس، والنسخ لا يصح بخبر الواحد والقياس، إذا كان الحكم المنسوخ ثابتاً بالدليل المتواتر.

تنبيه: إن حاصل هذه الفروق يعود إلى أحكام أو لوازم ثابتة لأحدهما دون الآخر، ولا يلزم من ذلك: ألا يكون التخصيص جنساً للنسخ؛ وذلك لأن الجنس حقيقة، ونوعه حقيقة أخرى يصدق عليها الجنس؛ فجاز اختلافهما في الأحكام واللوازم، ولا يخرج الجنس بذلك عن أن يكون جنساً يعم ما كان لازماً يخصه الجنس من النوع، ويجب ثبوته في النوع؛ فافهم ذلك.

وأما الفروق: فلنذكرها؛ ليتضح بناء هذه المسألة عليها، فنقول: اختلف العلماء في مدلول المفردات في الاستثناء المتصل، والأكثر على أن المراد بـ«عشرة» ونحوها في: «عشرة إلا ثلاثة» - سبعة، و«إلا ثلاثة» قرينة لذلك؛ كالتخصيص [بعشرة]^(١).

وقال [٢٢٧/أ] القاضي: «عشرة إلا ثلاثة» بإزاء «سبعة»؛ كاسمين وضعاً لمسمى واحد: أحدهما مركب، والآخر مفرد.

وقيل: المراد بـ«عشرة»: عشرة باعتبار الأفراد، ثم أخرجت ثلاثة، والإسناد بعد الإخراج، فلم يسند إلا إلى سبعة. نقل ذلك ابن الحاجب.

وإذا عرفت ذلك: ظهر لك هذا الفرق المذكور على القاعدة المختلف فيها.

قال المصنف - رحمه الله - وَالْحَقُّ أَنَّ التَّخْصِصَ جِنْسٌ تَحْتَهُ أَنْوَاعٌ كَالنَّسْخِ وَالِاسْتِثْنَاءِ وَغَيْرِهِمَا.

الشرح: اعلم: أن المراد بـ«غيرهما» ماعدا النسخ والاستثناء من أنواع التخصيصات بالأمور المنفصلة؛ على ما سيأتي بيانه مُفَصَّلاً.

الكاشف عن المحصول لا يقال: «المراد به» غيرهما: تخصيص العمومات؛ فيصير المنقسم إلى أقسام - قسماً لها؛ وهو محال»:

لأننا نقول: فساد هذا السؤال من الشرح، وبناء هذا السؤال على قوله: «المراد به» غيرهما: تخصيص العمومات؛ وهذا لم يدل عليه لفظ المصنف، وحاصله: سوء فهمه لكلام المصنف، وتفريع الإشكال عليه، ولا يخفى فساد أمثاله، والله أعلم.

قال صاحب «التنقيح»: النسخ إلى الحكم المعين دون التخصيص، ويجوز تخصيص المتواتر بالآحاد دون النسخ، ويجوز التخصيص بالإجماع، ولا يتصور النسخ به، ويتطرق إلى الخبر دون النسخ.

* * *

المسألة الثالثة

فِيمَا يَجُوزُ تَخْصِيصُهُ، وَمَا لَا يَجُوزُ

قال المصنف - رحمه الله -: الَّذِي يَتَنَاوَلُ الْوَاحِدَ - لَا يَجُوزُ تَخْصِيصُهُ؛ لِأَنَّ التَّخْصِيصَ عِبَارَةٌ عَنْ إِخْرَاجِ الْبَعْضِ عَنِ الْكُلِّ، وَالْوَاحِدُ لَا يُغْفَلُ ذَلِكَ فِيهِ. وَأَمَّا الَّذِي يَتَنَاوَلُ أَكْثَرَ مِنْ وَاحِدٍ - فَعُمُومُهُ:

إِمَّا مِنْ جِهَةِ اللَّفْظِ، وَيَصِحُّ تَطَرُّقُ التَّخْصِيصِ إِلَيْهِ.

وَأَمَّا مِنْ جِهَةِ الْمَعْنَى، وَهُوَ أُمُورٌ ثَلَاثَةٌ:

أَحَدُهَا: أَنَّ الْعِلَّةَ الشَّرْعِيَّةَ، هَلْ يَجُوزُ تَخْصِيصُهَا؟ وَسَيَأْتِي الْكَلَامُ فِيهِ فِي بَابِ الْقِيَاسِ؛ إِنَّ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى.

وَتَانِيهَا: مَفْهُومُ الْمَوَاقِفَةِ؛ كَدَلَالَةِ حُرْمَةِ التَّأْفِفِ، عَلَى حُرْمَةِ الضَّرْبِ.

وَالْتَخْصِيصُ فِيهِ جَائِزٌ؛ إِذَا لَمْ يَعُدَّ بِالنَّقْضِ عَلَى الْمَلْفُوظِ؛ مِثْلُ تَقْيِيدِ الْأُمِّ إِذَا فَجَرَتْ، وَضَرْبِ الْوَالِدِ إِذَا ارْتَدَّ. وَلَا يَجُوزُ؛ إِذَا عَادَ بِالنَّقْضِ عَلَيْهِ.

وَتَالِثُهَا: مَفْهُومُ الْمَحَالَفَةِ؛ فَإِنَّهُ يُفِيدُ فِي الْمَسْكُوتِ عَنْهُ انْتِفَاءَ مِثْلِ حُكْمِ الْمَذْكُورِ، وَيَجُوزُ أَنْ تَقُومَ الدَّلَالَةُ عَلَى ثُبُوتِ مِثْلِ حُكْمِ الْمَذْكُورِ، لِبَعْضِ الْمَسْكُوتِ عَنْهُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن المقصود - في هذه المسألة - بيان ما يجوز تخصيصه، وما لا يجوز تخصيصه؛ فنقول: الخطاب الذى يتناول الواحد بالشخص لا

يمكن تخصيصه بمعنى إخراج بعض الجزئيات عنه؛ لأن الواحد بالشخص جزئى، ولا جزئيات للجزئى؛ فاستحال تخصيصه.

وأما إذا لم يكن كذلك، بل يتناول أكثر من واحد، فعمومه: إما من جهة اللفظ، أو من جهة المعنى: أما إذا كان من جهة [٢٢٧/ب] اللفظ: فيتطرق إليه التخصيص أمراً كان أو خيراً؛ على ما سيأتى الدليل عليه.

وأما إذا كان من جهة المعنى - فهو أقسام ثلاثة:

الأول: العلة الشرعية، وهل يجوز تخصيصها أم لا؟ فيه مذاهب أربعة:

الأول: الجواز مطلقاً.

الثانى: المنع مطلقاً.

وثالثها: الجواز إن كان لمعارض؛ وإلا فلا.

ورابعها: يجوز تخصيص العلة المستنبطة، دون المنصوصة.

الثانى: مفهوم الموافقة؛ كدلالة حرمة التأفف على حرمة الضرب، وتخصيصه جائز لمعارض راجح؛ كَرَدِّ الأَب، وأما بدون المعارض: لا يجوز؛ لأنه يعود بالنقض على المنطوق من غير معارض.

الثالث: مفهوم المخالفة؛ كسائمة الغنم؛ فإن مفهومه نفى الإيجاب عن معلوفة الغنم، وعن غير هذا الجنس فيه خلاف، ويجوز تخصيصه: بأن ثبت حكم بعض المسكوت عنه مثل حكم المنطوق، ونظيره: «إِنَّمَا الْمَاءُ مِنَ الْمَاءِ»؛ فإن مفهومه أنه لا يجب استعمال الماء إلا من إنزال الماء، ويخص هذا العموم، بحديث التقاء الختاتين^(١)، وعموم المناسبة بدليل معنوى، لا أن اللفظ وضع للعموم. لا يقال: «قوله: «إذا تناول الواحد لا يمكن تخصيصه؛ لأن إخراج البعض من الكل يتناول الواحد بالشخص، وهو يقبل التخصيص بالآخر، وذلك؛ كقوله: «رأيت زيداً» ولم ير إلا وجهه، وكذلك يتناول الجوهر الفرد، وهو واحد فى ذاته، ولكن له جهات ست، وإضافات كثيرة؛ فإنه نصف الاثنين، وثالث الثلاثة، وربع الأربعة، وقد أطلقه المصنف؛ ولا بد من التفصيل»: لأننا نقول: قوله: «إخراج البعض من الكل» قد علم مما سبق من المسائل والأبحاث: أن المراد بالبعض بعض الجهات، وبالكل جملة؛ فما ذكره وهم محض. وأما الجوهر: فلا بعض له، وأما الجهات والإضافات فليست كثرتها أو تعددها [٢٢٨ / أ] مستفاداً من لفظ الجوهر،

ولم نقل: إن الواحد بالشخص يجب أن يتحد [جنسه]^(١) وجهاته، فما ذكره غير وارد أصلاً.

* * *

المسألة الرابعة:

يَجُوزُ إِطْلَاقُ اللَّفْظِ الْعَامِّ لِإِرَادَةِ الْخَاصِّ

قال المصنف - رحمه الله -: «أَمَرًا كَانَ أَوْ خَيْرًا؛ خِلَافًا لِقَوْلِهِ:

لَنَا: الدَّلِيلُ عَلَى جَوَازِهِ وَقُوَّتُهُ فِي الْقُرْآنِ؛ كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿اقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ [التَّوْبَةِ: ٥]، ﴿إِنَّ اللَّهَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الرُّم: ٦٢]، وَيُقَالُ فِي الْعُرْفِ: «جَاءَنِي كُلُّ النَّاسِ»، وَالْمَرَادُ أَكْثَرُهُمْ.

اِحْتَجُّوا: بَأَنَّهُ إِذَا أُريدَ بِالْخَيْرِ الْعَامِّ بَعْضُهُ - أَوْ هَمَّ الْكَذِبُ، وَلَوْ كَانَ جَوَازُ حَمْلِهِ عَلَى التَّخْصِيسِ - مَانِعًا مِنْ كَوْنِهِ كَذِبًا لَمَّا وُجِدَ فِي الدُّنْيَا كَذِبٌ.

وَجَوَازُ التَّخْصِيسِ فِي الْأَمْرِ يُوهِمُ الْبِدَاءَ.

وَالْجَوَابُ: إِذَا عَلِمْنَا أَنَّ اللَّفْظَ - فِي الْأَصْلِ - مُحْتَمِلٌ لِلتَّخْصِيسِ فَقِيَامُ الدَّلَالَةِ عَلَى وَقُوَّتِهِ - لَا يُوجِبُ الْكَذِبَ وَلَا الْبِدَاءَ. وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: قال - رضى الله عنه -: الكلام فيما يرجع إلى حكم المسألة من أقاويل علماء الأصول، فنقول: قال الشيخ أبو إسحاق فى شرح «اللمع»: «يجوز تخصيص العموم فى الأمر والنهى والخير، ومن الناس من قال: لا يجوز تخصيص الخير». ولم ينقل الخلاف فى الأمر والنهى؛ بل جعله محل الإجماع.

وقال أبو الحسين البصرى فى «معتمده»^(٢): على أن قومًا منعوا ذلك فى الخير دون الأمر، ويعنى به التخصيص.

قال صاحب «الإحكام»^(٣): اتفق القائلون بالعموم على جواز تخصيصه: أمرا كان، أو خيرا، أو غيرهما؛ خلافاً لشذوذ [لا يؤبه لهم]^(٤) منعوا تخصيص الخير.

(١) فى «أ»: نسيبه.

(٢) ينظر: المعتمد (١/٢٣٧).

(٣) ينظر: الإحكام: (٢/٢٥٩).

(٤) فى «أ»: لا عبرة لهم.

وأما تخصيص الأمر: فلا نعرف فيه خلافا، وكلام ابن الحاحب يدل على الخلاف فى الخير دون الأمر، ونقل أبو الخطاب الخلاف فى الخير دون الأمر، واختيار الإمام أحمد جواز تخصيص الخير. هذا ما نقله القوم.

وأما كلام المصنف: فإنه يشعر بالخلاف فى الخير والأمر جميعا؛ لأنه ذكر شبهه الخصم فى الخير والأمر، وأطلق الكلام فى صدر المسألة فى الأمر والخير. وشبهة الخصم ضعيفة، وجوابها ظاهر؛ فلا حاجة إلى شرحه.

* * *

المسألة الخامسة

فى الغاية التى لا يمكن أن ينتهى تخصيص العموم إلى أقل منها

قال المصنف - رحمه الله -: اتَّفَقُوا فى ألفاظ الاستيفاء والمجازاة: على جواز انتهائها فى التخصيص إلى الواحد.

واختلفوا فى الجمع المعروف بالألف واللام؛ فزعم القفال: أنه لا يجوز تخصيصه بما هو أقل من الثلاثة، ومنهم من جوز انتهائه إلى الواحد.

ومنع أبو الحسين من ذلك فى جميع ألفاظ العموم؛ وأوجب أن يراد بها كثرة، وإن لم يعلم قدرها، إلا أن يستعمل فى حق الواحد؛ على سبيل التعميم والإبانة؛ فإن ذلك الواحد يجرى مجرى الكثير؛ وهو الأصح.

أما أنه لا بد من بقاء الكثرة: فلأن الرجل لو قال: «أكلت ما فى الدار من الرمان»؛ وكان فيها ألف، وكان قد أكل رمانة واحدة، أو ثلاثة - غابه أهل اللغة، ولو قال: «كل من دخل دارى - أكرمته» ثم قال: «أردت به زيدا وحده» - غابه أهل اللغة.

احتج من جوز ذلك: بأن استعمال العام فى غير الاستيفاء - استعمال له فى غير ما وضع له فليس جواز استعماله فى البعض أولى منه فى البعض الآخر؛ فوجب جواز استعماله فى جميع الأقسام؛ إلى أن ينتهى إلى الواحد.

والجواب: لا نسلم أنه ليس بعض المراتب أولى من بعض، وتقريره ما ذكرناه.

وأما أنه يجوز استعماله فى حق الواحد؛ على سبيل التعميم: فليقلبه تعالى: ﴿إنا نحن نزلنا الذكر﴾ [الحجر: ٩]، وقوله: ﴿فقدروا نعم القادرون﴾ [المزلات: ٢٣].

الشرح: اعلم: أن اختيار إمام الحرمين: أن ما انتهى فى التخصيص إلى ثلاثة، فهو مقبول مطلقاً، إذا كان من جنس ما يخص، فإن تعدى التخصيص هذه المرتبة، طلب فى المخصص زيادة قوة؛ على ما يبينه فى المرتبة الثانية، فكلما كان أقرب إلى الكثرة، فالحاجة إلى قوة المخصص أقل، وكلما كان أبعد عن الكثرة، فالحاجة إلى قوة المخصص أكثر، فالمرتبة الأولى الثلاثة، والثانية الاثنان، والثالثة الواحد. والكل جائز مع اعتبار قوة المخصص بحسب المراتب. ومثال التخصيص إلى الواحد: قول الرجل لزوجته: «أنتبرجين للرجال؟» إذا رآها تترج لرجل واحد.

وأما الغزالي: فقد بنى هذه المسألة على أقل الجمع، وأنه اثنان أو ثلاثة.

قال الشيخ أبو إسحاق فى شرحه «اللمع»^(١): يجوز تخصيص العموم إلى أن يبقى تحت اللفظ واحد.

وقال أبو بكر القفال: تخصيص أسماء الجموع إلى أن يبقى تحت اللفظ ثلاثة، ولا يجوز تخصيصها إلى ما دون ذلك.

وقال أبو الحسين البصرى فى «معتمده»^(٢): حكى عن أبى بكر القفال: أنه أجاز تخصيص لفظه «مَنْ» إلى أن يبقى تحتها واحد فقط، ولم يجز ذلك فى ألفاظ الجمع العامة، وجعل نهاية التخصيص إلى أن يبقى ثلاثة؛ كقولك: «الناس» و«الرجال».

وأجاز غيره: تخصيص جميع ألفاظ العموم على اختلافها إلى أن يبقى تحتها واحد، والأولى: المنع من ذلك فى جميع ألفاظ العموم، وإيجاب أن يراد بها كثرة، وإن لم يعلم قدرها، إلا أن تستعمل فى الواحد على سبيل التعظيم والإبانة؛ فإن ذلك الواحد يجرى مجرى الكثير.

وقال صاحب «الإفادة» فى «الإفادة»: ذهب الجمهور إلى أنه يجوز تخصيص العموم إلى أن يبقى واحد، ولم يفصلوا بين العموم.

وذهب أبو بكر القفال من أصحاب الشافعى - رضى الله عنه - إلى أنه لا يجوز أن يخص إلى ما دون الثلاثة، وهى أقل الجمع، وأوجب ذلك فى صيغ الجمع بالألف واللام وأسماء الأجناس، فمنع أن يدخل التخصيص على قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ﴾ [المائدة: ٣٨]، وعلى قوله تعالى: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: ٥] حتى

(١) ينظر: التبصرة ص (١٢٥).

(٢) ينظر: المعتمد (١/٢٣٦).

يبقى في الخطاب الاثنان والواحد، وأجازه في صيغة «مَنْ» و«مَا»، وفَصَلَ بين الصيغتين: بأن ألفاظ الجموع موضوعة للجمع، ففي التخصيص إلى أن يبقى واحد إخراج لها عن موضوعها، ولا كذلك في «من» و«ما» في المجازاة والاستفهام؛ لأنها متناولة كل واحد، أي الواحد والاثنين؛ فإن «مَنْ» تستعمل في الواحد حقيقة.

وقال صاحب «التلخيص» في «تلخيصه»: اختلف الناس في الغاية التي يجوز تخصيص العموم إليها، ولا يجوز تجاوزها: فذهب قوم: إلى أنه يجوز أن يخص إلى أن يرجع إلى ثلاثة، ولا يجوز فيما دون ذلك؛ وهو قول أبي بكر القفال من أصحاب الشافعي:

وقيل: إلى اثنين؛ لأنه أقل الجمع. وحكى عن هؤلاء، أو عن بعضهم: أنه فَصَلَ بين العام بالألف واللام الداخل على الجموع وعلى أسماء الأجناس، وبين لفظة «من» فأجازه في لفظة «من» إلى أن يبقى واحد، ومنعه فيما تقدم والفرق: أن لفظة «من» لا تخص الواحد من الجماعة؛ لأنه إذا قال: «من دخل داري، أكرمه» - تناول الواحد والجماعة؛ فلا يكون تقصيرها على الواحد مخرجا للفظ عن موضوعه، ولا كذلك ألفاظ الجموع.

قال صاحب «الإحكام»^(١): اختلف القائلون بالعموم في الغاية التي يقع انتهاء التخصيص إليها: فمنهم من قال: يجوز انتهاء التخصيص في جميع ألفاظ العموم إلى الواحد. ومنهم: من أجاز ذلك في «من» خاصة، دون ما عداها من أسماء الجموع، بل جعل الغاية الثلاثة؛ وهو مذهب القفال [من أصحاب الشافعي]. ومنهم: من جعل الغاية في جميع الألفاظ العامة جمعا كثيرا يعرف من مدلول اللفظ، وإن لم يكن محدودا؛ وهو مذهب أبي الحسين البصري؛ وإليه مال إمام الحرمين وأكثر أصحابنا.

واعلم: أن في منقول صاحب «الإحكام» مساهلة، ولا يخفى عليك ذلك بعد نقل [٢٢٩/ب] ما سبق نقله من الجماعة.

وقال ابن الحاجب^(٢): [ذهب] الأكثر [إلى] أنه لا بد [في منتهى]^(٣) التخصيص من بقاء جمع كثير يقرب من مدلوله، وأقل ذلك ثلاثة.

وقيل: اثنان. وقيل: واحد.

(١) ينظر: الإحكام (٢/٢٦١).

(٢) ينظر: شرح العضد (٢/١٣١).

(٣) في «ه»: مسمى.

والمختار: إن كان التخصيص باستثناء أو بدل، جاز إلى واحد؛ لقوله: «أكرم الناس إلا الجاهل، وأكرم الناس العالم منهم»، وإن كان لمتصل غيره، جاز إلى أكثر؛ مثل: «أكرم الناس العلماء»، وإن كان لغير متصل: فإن كان لمحصول قليل؛ كالثلاثة - جاز الرجوع إلى اثنين؛ مثل: قتل كل زنديق، وقد قتل اثنين وهم ثلاثة، وإن كان لغير محصور، أو عدد كثير - فالمذهب الأول.

اعلم: أن هذا التفصيل لم نعرفه لغير ابن الحاجب، واعلم: أنه يتبين مما نقلناه عن الأئمة أنهم لم يتفقوا على ما ذكره المصنف من الاتفاق في صيغة «من»، وينبغي أن تلحق «أى» بـ «من» و«ما» في المجازة والاستفهام. وفيما ذكره نظير: التعظيم كقوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: ٩] [فيه] نظير؛ لأن لفظة «نحن» ليست من صيغ العموم بالاتفاق، بل هي حقيقة في الاثنين، مجاز في الواحد، وصيغة العموم لا بد وأن تدل على أفراد غير متناهية.

* * *

المسألة السادسة

اختلفوا في أن العام الذي دخله التخصيص، هل هو مجاز، أم لا؟

قال المصنف - رحمه الله -: «فقال قوم من الفقهاء: إنه لا يصير مجازاً، كيف كان التخصيص».

وقال أبو علي، وأبو هاشم: يصير مجازاً، كيف كان التخصيص. ومنهم من فصل، وذكر فيه وجوهاً. والمختار: قول أبي الحسين - رحمه الله - وهو: أن القرينة المخصصة، إن استقلت بنفسها - صارت مجازاً؛ وإلا - فلا: تقريرة:

أن القرينة المخصصة المستقلة ضربان: عقلية، ولفظية: أمّا العقلية: فكالدلالة الدالة على أن غير القادر غير مراد بالخطاب بالعبادات.

وأما اللفظية: فيجوز أن يقول المتكلم بالعام: «أردت به البعض الفلاني».

وفي هذين القسمين يكون العموم مجازاً.

والدليل عليه: أن اللفظ موضوع في اللغة للاستغراق، فإذا استعمل هو بعينه في البعض - فقد صار اللفظ مستعملاً في جزء مسماه؛ لقرينة مخصصة؛ وذلك هو المجاز.

فَإِنْ قُلْتُ: «لَمْ لَا يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ: لَفْظُ الْعُمُومِ وَحْدَهُ حَقِيقَةٌ فِى الْإِسْتِغْرَاقِ، وَمَعَ الْقَرِينَةِ الْمُخَصَّصَةِ حَقِيقَةٌ فِى الْخُصُوصِ».

قُلْتُ: فَتُحْ هَذَا الْبَابِ يُفْضَى إِلَى أَلَّا يُوجَدَ فِى الدُّنْيَا مَجَازٌ أَصْلًا؛ لِأَنَّهُ لَا لَفْظَ إِلَّا وَيُمْكِنُ أَنْ يُقَالَ: إِنَّهُ وَحْدَهُ حَقِيقَةٌ فِى كَذَا، وَمَعَ الْقَرِينَةِ حَقِيقَةٌ فِى الْمَعْنَى الَّتِى جُعِلَ مَجَازًا عَنْهُ.

وَالْكَلَامُ فِى أَنَّ الْعَامَّ الْمَخْصُوصَ بِقَرِينَةٍ مُسْتَقِلَّةٍ بِنَفْسِهَا - هَلْ هُوَ مَجَازٌ أَمْ لَا؟ - فَرُغَ عَلَى ثُبُوتِ أَصْلِ الْمَجَازِ، وَأَمَّا إِنْ كَانَتِ الْقَرِينَةُ لَا تَسْتَقِلُّ بِنَفْسِهَا؛ نَحْوَ الْإِسْتِثْنَاءِ، وَالشَّرْطِ وَالتَّقْيِيدِ بِالصِّفَةِ؛ كَقَوْلِ الْقَائِلِ: «جَاءَنِي بَنُو أَسَدِ الطُّوَالِ» - فَهَهُنَا لَا يَصِيرُ مَجَازًا.

وَالدَّلِيلُ عَلَيْهِ: أَنَّ لَفْظَ الْعُمُومِ حَالَ انْضِمَامِ الشَّرْطِ، أَوْ الصِّفَةِ، أَوْ الْإِسْتِثْنَاءِ إِلَيْهِ لَا يُفِيدُ الْبَعْضَ؛ لِأَنَّهُ لَوْ أَفَادَهُ لَمَا بَقِيَ شَيْءٌ يُفِيدُهُ الشَّرْطُ، أَوْ الصِّفَةُ، أَوْ الْإِسْتِثْنَاءُ، وَإِذَا لَمْ يُفِيدِ الْبَعْضَ - اسْتَحَالَ أَنْ يُقَالَ: إِنَّهُ مَجَازٌ فِى إِفَادَةِ الْبَعْضِ بَلِ الْمَجْمُوعُ الْحَاصِلُ مِنْ لَفْظِ الْعُمُومِ، وَلَفْظِ الشَّرْطِ، أَوْ الصِّفَةِ، أَوْ الْإِسْتِثْنَاءِ دَلِيلٌ عَلَى ذَلِكَ الْبَعْضِ، وَإِفَادَةُ ذَلِكَ الْمَجْمُوعِ لِذَلِكَ الْبَعْضِ حَقِيقَةٌ.

تنبيه: إِذَا قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿اقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾، فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ فِى الْحَالِ: «إِلَّا زَيْدًا» فَهَذَا تَخْصِيسٌ بِدَلِيلٍ مُتَّصِلٍ أَوْ مُنْفَصِلٍ؟ فِيهِ احْتِمَالٌ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أَنَا نَقَلْ أَوَّلًا أَقْوَابِلَ عِلْمَاءِ الْأَصُولِ فِى هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ، ثُمَّ نَذَكَرْ شَرْحَ الْمَتْنِ؛ فَنَقُولُ:

قال إمام الحرمين^(١): الصيغة الظاهرة فى العموم إذا تطرق إليها التخصيص: فقد صار جماهير المعتزلة، وطوائف من أصحاب الرأى: إلى أنها صارت جملة فى بقية المسميات، لا يسوغ التمسك بها إلا أن يرد خطاب على بقية المسميات؛ تعبدًا بالعمل بموجبها.

وقال معظم الفقهاء: قد تعبدنا بالباقي ظاهرًا إذا لم يمنع منه مانع، فإذا لاح مخصص ولم يتعلق بما بقى، فلا مانع من إجراء اللفظ على مقتضاه فى الباقي؛ فيتعين^(٢) ذلك فيه.

(١) ينظر: البرهان (١/٤١٠).

(٢) فى «أه»: تعيين.

وقال القاضي أبو بكر^(١): إذا خص اللفظ، صار مجازاً؛ على خلاف [ما صار إليه] جماهير الفقهاء؛ فإنه يجوز به عما وضع له اللفظ في اقتضاء العموم؛ ولكنه مجاز يجب العمل به.

ثم اختيار إمام الحرمين: أن العمل به واجب، واللفظ حقيقة في تناول البقية، مجاز في الاختصاص.

وقال الشيخ أبو إسحاق في شرحه «اللمع»^(٢): [العموم]^(٣) إذا دخله التخصيص، لم يصير مجازاً فيما بقي تحت اللفظ.

وقال المعتزلة: يصير مجازاً؛ وهو قول عيسى بن أبان^(٤) من أصحاب أبي حنيفة.

وقال أبو الحسين الكرخي: إن دخله التخصيص بدليل؛ كالاستثناء؛ والشرط - لم يصير مجازاً، وإن كان بدليل منفصل عنه صار مجازاً؛ وهو [قول] القاضي أبي بكر.

وقال أبو الحسين البصري في «معتمده»^(٥): ذهب قوم إلى أن العموم إذا خص لا يصير مجازاً بالتخصيص، متصلاً كان المخصص أو منفصلاً، لفظاً كان أو غير لفظ.

وقال آخرون: يصير مجازاً في [كل] هذه الحالات. وقيل: يصير مجازاً إلا أن يخص بدليل متصل.

وقيل: يصير مجازاً إلا أن يكون مخصصه شرطاً أو استثناء.

وقاضى القضاة^(٦) يقول: يصير مجازاً إلا أن يكون مخصصه شرطاً أو تقييداً بصفة، وجعله مجازاً بالاستثناء^(٧).

(١) ينظر: البرهان (٤١١/١).

(٢) ينظر: التبصرة (١٢٢).

(٣) سقط في «ب».

(٤) عيسى بن أبان بن صدقة، أبو موسى قاض من كبار فقهاء الحنفية، كان سريعاً بإنفاذ الحكم، عفيفاً، خدم المنصور العباسي مدة، وولى القضاء بـ «البصرة» عشر سنين، له كتب منها: «إثبات القياس» و«اجتهاد الرأي» و«الجامع» و«الحجة الصغيرة» توفي بـ «البصرة» ٢٢١ هـ. ينظر: تاريخ بغداد ١٥٧/١١، الجواهر المضيئة ٤٠١/١، الأعلام ١٠٠/٥.

(٥) ينظر: المعتمد (٢٦٢/٢، ٢٦٣).

(٦) قاضى القضاة هو عبد الجبار بن أحمد.

(٧) وسينقل الشارح عن صاحب الإحكام قول القاضي عبد الجبار: أن العام المخصوص يصير مجازاً إذا كان مخصصه الغاية والاستثناء.

واعلم: أن القرينة إما أن تستقل بنفسها فى الدلالة، أو لا تستقل بنفسها: فإن
ستقلت - فهى ضربان: عقلية، ولفظية:

فأما العقلية: فنحو الدلالة على أن غير القادر غير مراد بالخطاب بالعبادات.

وأما اللفظية: فنحو أن يقول المتكلم بالعام: «أردت به البعض الفلانى فقط». وفى
هذين القسمين يكون العموم مجازا. انتهى كلامه.

وقال صاحب «التلخيص»: العام إذا خص اختلف فيه الناس: فذهب كثير من
الفقهاء: إلى أنه يكون حقيقة فيما بقى، ولا يكون مجازا؛ إذا كان الذى بقى تحته أقل
أجمع فصاعدا؛ وهو قول [٢٣٠/ب] الكل، أو الأكثر من أصحاب الشافعى وأبى
حنيفة وأصحابنا؛ فلم يفرقوا بين أن يكون المخصص عقليا أو لفظيا، متصلا كان أو لم
يكن.

وذهب آخرون: إلى أنه إن خص بدليل متصل لفظى؛ كالاستثناء - فإنه لا يكون
مجازا، وإن خص بدليل منفصل - كان مجازا؛ وإليه يذهب كثير من أصحاب أبى حنيفة،
منهم الكرخى وغيره.

وذهب الباكون من الفقهاء والأصوليين: إلى أنه يصير مجازا على أى وجه خص،
وبأى دليل كان التخصيص.

وقال فى «الإفادة»^(١): ذهب كثير من أصحابنا وأصحاب الشافعى: إلى أنه يكون
حقيقة فيما بقى، سواء كان المخصص متصلا أو منفصلا؛ وهو قول أصحاب أبى
حنيفة.

وذهب آخرون، ومن عنى بالأصول من أهل المذهب: إلى أنه يصير مجازا بأى وجه
خص؛ وهو قول أكثر أهل الأصول.

ومنهم من يقول: إنه إن خص بدليل منفصل كان مجازا. ومنهم من يقول: بأنه إن
خص بدليل لفظى متصل - كان حقيقة، وإن خص بغيره - كان مجازا.

وقيل: إنه مجاز، إلا أن يخص بشرط أو استثناء.

وقال القاضى أبو الوليد الباجى [المالكي]^(٢): ذهب كثير من أصحابنا، وأصحاب

(١) فى وب: الإبانة.

(٢) سقط فى وب.

٤٠٦الكاشف عن المحصول

الشافعي، وأبى حنيفة: إلى أن العام إذا خص بدليل عقلى أو شرعى، أو استثناء متصل به، أو منفصل عنه - فإنه يصير مجازاً؛ وبه قال المعتزلة، وعيسى بن أبان.

وذهب جماعة من شيوخنأ؛ كأبى تمام، [والإمام - رحمه الله -] ^(١)، وغيرهما: إلى أنه لا يصير مجازاً، وإن أبقي التخصيص منه واحداً.

وعندى: أن التخصيص بالاستثناء لا يخرج عن الحقيقة إلى المجاز، إلا أن يبقى منه أقل ما يطلق عليه اسم الجمع؛ فيصير مجازاً.

وقال أبو الخطاب الحنبلى: قال قوم: لا يصير مجازاً على حال؛ وهو قول [شيوخنأ] ^(٢)، وأصحاب الشافعى.

وقال صاحب «الإحكام» ^(٣): الأقوال المنقولة فيها ثمانية: حقيقة مطلقاً؛ قاله الحنابلة، وكثير [٢٣١ / أ] من أصحابنا. وقال الغزالي، وكثير من أصحابنا، وكثير من المعتزلة: إنه مجاز مطلقاً؛ وبه قال كثير من الحنفية؛ كعيسى بن أبان وغيره. ومن الحنفية من قال: إن كان الباقي جمعا، فهو حقيقة؛ وإلا فلا؛ واختاره أبو بكر الرازى. ومنهم من قال: إنه إن خص بدليل لفظى، فهو حقيقة، متصلاً كان المخصص أو منفصلاً؛ وإلا فهو مجاز.

وقال القاضى عبد الجبار: إن خصه شرط أو صفة، فهو حقيقة؛ وإلا فهو مجاز فى الغاية والاستثناء.

وقال القاضى أبو بكر وغيره: إن خص بدليل متصل من شرط أو استثناء، فحقيقة؛ وإلا فمجاز.

وقال أبو الحسين البصرى: إن استقل المخصص بنفسه، كان مجازاً؛ [وإلا كان حقيقة.

وقيل: هو حقيقة فى تناول اللفظ، مجاز] ^(٤) فى الاتصاف.

واعلم: أن المصنف - رحمه الله - اختار مذهب أبى الحسين البصرى؛ وقال فى تقريره: إن القرينة المخصصة المستقلة ضريان:

(١) سقط فى وب.

(٢) فى وب: شيخنا.

(٣) ينظر: الإحكام (٢/٢٠٩).

(٤) سقط فى وب.

الأول: العقلية؛ وذلك كالدلالة على أن غير القادر غير مراد بالخطاب؛ وذلك كالدلائل العقلية الدالة على أن تكليف غير القادر [لا] يجوز، وبيان ذلك قد سبق فى «تكليف ما لا يطاق» من غير بناء ذلك على مسألة التحسين والتقبيح العقلين.

وأما على رأى المعتزلة: فبالفاعلية.

وأما الدلالة اللفظية كقول القائل: «أردت بالعام البعض الفلانى». وقد توهم بعضهم أن الدلالة العقلية الدالة على أن تكليف غير القادر: [لا] يجوز - تختص بالمعتزلة؛ لأنهم قالوا بالحسن والقبح العقلين، وهذا فاسد؛ لما نبهنا عليه.

وإذا ظهر ذلك، فنقول: العام فى هاتين الصورتين مجاز، والدليل عليه: أن اللفظ الموضوع للعموم استعمل فى بعض ما وضع له؛ فيكون مجازا. هذا إذا كان المخصص مستقلا. وأما إذا لم يكن مستقلا - وذلك كالاستثناء والشرط والتقيد بالصفة - فقد ادعى أبو الحسين البصرى: أنه لا يصير العام به مجازا؛ وهو اختيار المصنف: والدليل عليه: هو أن اللفظ العام حال انضمام الشرط أو الاستثناء أو الصفة إليه - لا يفيد ذلك البعض [٢٣١/ب] بخصوصه؛ إذ لو أفاده بخصوصه، لما بقى شىء يفيد الشرط أو الصفة أو الاستثناء قطعاً؛ فيكون استعماله خالياً عن الفائدة؛ وهو باطل، وإذا لم يفيد البعض بخصوصه، استحال أن يكون مجازا فيه؛ إذ لو كان مجازا فيه بخصوصه، لكان يفيد فيه جزماً، والمفيد خلافه، فثبت أنه لا يكون مفيداً لذلك البعض بخصوصه، فإذا انضم إليه الشرط أو الصفة أو الاستثناء، صار المجموع دالاً على ذلك البعض، وأفاده على سبيل الحقيقة. هذا ما عول عليه المصنف؛ وفيه نظر:

وبيانه: أنا نقول: لا نسلم أنه لم يفد العام ذلك الخاص بخصوصه حال الانضمام المذكور، بل إن مجرد اللفظ العام لا يفيد أصلاً، وهذا لجواز ألا يفيد بخصوصه؛ نظراً إلى مجرد اللفظ العام، ويفيد باعتبار آخر، وكونه مجازا فيه يتوقف على إفادته له، لا على إفادته له بمجرد نظراً إليه.

ولو اعتبرنا ما ذكرتم، لما بقى مجازا. فالحاصل: أنه يشترط فى المجاز أن يفيد المعنى المجازى، ولا يشترط أن يفيد بمجرد وحده مع قطع النظر عن غيره؛ وذلك لأنه لو أفاده وحده مع قطع النظر عن الغير، لكان حقيقة؛ فلا يكون مجازا.

وبعبارة أخرى: أنا نقول: تدعى أن اللفظ العام حال انضمامه إلى الشرط أو الصفة [أو] ^(١) الاستثناء - لا يفيد ذلك الخاص؛ نظراً إلى ذلك اللفظ العام وحده ويقطع النظر

عن كل ما سواه، أو تدعى أنه لا يفيد به باعتبار ما من الاعتبارات؟: الأول مسلم، والثاني ممنوع، وهذا المنع ظاهر؛ لأنه يفيد به اعتبار الشرط أو الصفة أو الاستثناء، ويشترط لكون اللفظ مجازاً في المعنى: أن يفيد به اعتبار ما، وليس من شرطه أن يفيد به بإطلاقه ومجرده، فلا يلزم من كونه لا يفيد به بمجرد ألا يفيد به أصلاً، ولا يلزم من كونه لا يفيد به على ذلك الوجه خروجه عن كونه مجازاً. وهذا منع دقيق لا جواب له.

أما قوله: «المجموع الحاصل من لفظ العام، ولفظ الشرط أو الصفة أو الاستثناء - صار دليلاً على ذلك البعض» - فهو حق.

قوله: «وإفادة ذلك المجموع لذلك البعض بطريق الحقيقة»:

قلنا: إن عنت به: مع بقاء مفرداته على الحقيقة - فممنوع، وإن عنت به: لا مع بقاء مفرداته على الحقيقة - فهو مسلم، ولكن لم قلت: «إنه يكون المجموع على هذا التفسير [حقيقة]؟!».

وإذ قد تبين ذلك: فالحق ما اختاره الغزالي، وهو: أن العام متى دخله المخصص، كان مجازاً على الإطلاق؛ ووجه ذلك ظاهر؛ بعد تبين فساد ما اختاره المصنف.

واعلم: أن أبا الحسين هو صاحب هذا المذهب، وقال في «المعتمد»^(١): فأما إن كانت القرينة لا تستقل بنفسها؛ نحو: الاستثناء والتقييد بالصفة والشرط - فقد قال قاضي القضاة: أداة الاستثناء تجعل الأمور العموم مجازاً، ولم يقل ذلك في الشرط والصفة.

وعند الشيخ أبي الحسن: أن العموم لا يصير مجازاً بهذه الأمور الثلاثة، ولعله عني بقوله ما تذكره الآن، وهو أن هذه الأمور الثلاثة تجعل لفظ العموم من جملة كلام، ولا يكون لفظ العموم بانفراده لا حقيقة ولا مجازاً، ويكون العموم مع الاستثناء بمجموعهما حقيقة، وكذلك هو مع الشرط ومع الصفة.

والدليل عليه هو: أن القائل إذا قال: «أكرم بني تميم الطوال، أو إن كانوا طوالاً، أو [قال]: إلا من دخل الدار» - فإنه لم يرد بعضهم بلفظ العموم وحده؛ لأنه لو كان كذلك، ما كان أراد بلفظ الاستثناء أو الصفة أو الشرط شيئاً؛ لأن هذه الأشياء توضع لشيء يستقل في دلالتها عليه. فيقال: إن المتكلم [ما] أراد بها ذلك الشيء، و[ما] أراد بالعموم وحده البعض؛ لأنه إذا أراد البعض بلفظ العموم، لم يبق شيء يراد بالاستثناء أو الشرط أو الصفة؛ فثبت: أنه عني البعض بمجموع الأمرين.

وإذا ثبت أن المتكلم لم يعين^(١) بلفظ العموم وحده الاستغراق ولا البعض - ثبت أنه إذا كان مع هذه الأمور، لم يكن حقيقة [٢٣٢/ب] ولا مجازاً، وإذا ثبت أنه قد عنى البعض بمجموع الأمرين - وهما لا يفيدان إلا ذلك البعض - ثبت أن مجموعهما حقيقة فيه. انتهى كلام أبى الحسين وضعفه تبين بما ذكرناه؛ فإننا نمنع أنه إذا عنى بالعموم ذلك البعض، لا يبقى شيء يدل عليه الشرط أو الصفة أو الاستثناء؛ بل هذه الأشياء ذكرت للدلالة على أن المعنى بلفظ العموم البعض المخصوص.

قال صاحب «التلخيص»: ما اختاره - ههنا - يناقض ما ذكره فى «كتاب اللغات»، وهو أن التخصيص يقابل الحقيقة؛ حيث قال: «الخلل يدخل الكلام بناء على خمس احتمالات»، وعد من جملتها: [احتمال]^(٢) التخصيص، وأيضاً: عد إطلاق العام وإرادة [البعض]^(٣): من جملة وجوه المجاز، ثم إنه جعل التخصيص جنساً للنسخ والاستثناء؛ فيلزم كون الاستثناء من التخصيص الذى هو المجاز، ثم ما ذكره من الدليل ييطل بالتخصيص بالقرينة المنفصلة.

وجوابه: منع التناقض بحمل التخصيص الذى جعله مجازاً على التخصيص بالقرينة المنفصلة، لا على نوع التخصيص. وبه خرج الجواب عما يليه من نوعى التناقض. وأما المذكور فى التنبيه من الاحتمال: فظاهر.

* * *

المَسْأَلَةُ السَّابِعَةُ

يَجُوزُ التَّمَسُّكُ بِالْعَامِّ الْمَخْصُوصِ

قال المصنف - رحمه الله -: وَهُوَ قَوْلُ الْفُقَهَاءِ، وَقَالَ عِيسَى بْنُ أَبَانَ، وَأَبُو ثَوْرٍ: لَا يَجُوزُ مُطْلَقًا. وَمِنْهُمْ مَنْ فَصَّلَ؛ فَذَكَرَ الْكَرْحِيُّ: أَنَّ الْمَخْصُوصَ بِذَلِيلٍ مُتَّصِلٍ يَجُوزُ التَّمَسُّكُ بِهِ، وَالْمَخْصُوصَ بِذَلِيلٍ مُنْفَصِلٍ لَا يَجُوزُ التَّمَسُّكُ بِهِ.

والمختار: أنه لو خصّ تخصيصاً محملاً لا يجوز التمسك به؛ وإلا جاز؛ مثال التخصيص المحمل: كَمَا إِذَا قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿اقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: ٥]، ثُمَّ قَالَ: لَمْ أَرِدْ بَعْضَهُمْ.

(١) فى وب: يجوز.

(٢) سقط فى وب.

(٣) سقط فى وب.

.....الكاشف عن المحصول
لَنَا وَجُوهٌ: الْأَوَّلُ: أَنَّ اللَّفْظَ الْعَامَّ كَانَ مُتَنَاوِلًا لِلْكَلِّ، فَكَوْنُهُ حُجَّةً فِي كُلِّ وَاحِدٍ مِنْ
أَقْسَامِ ذَلِكَ الْكُلِّ: إمَّا أَنْ يَكُونَ مُتَوَقِّفًا عَلَى كَوْنِهِ حُجَّةً فِي الْقِسْمِ الْآخَرِ، أَوْ عَلَى كَوْنِهِ
حُجَّةً فِي الْكُلِّ، أَوْ لَا يَتَوَقَّفُ عَلَى وَاحِدٍ مِنْ هَذَيْنِ الْقِسْمَيْنِ:

وَالأَوَّلُ بَاطِلٌ؛ لِأَنَّهُ: إِنْ كَانَ كَوْنُهُ حُجَّةً فِي كُلِّ وَاحِدٍ مِنْ تِلْكَ الْأَقْسَامِ - مَشْرُوطًا
بَكَوْنِهِ حُجَّةً فِي الْقِسْمِ الْآخَرِ - : لَزِمَ الدَّوْرُ، وَإِنْ افْتَقَرَ كَوْنُهُ حُجَّةً فِي هَذَا الْقِسْمِ إِلَى
كَوْنِهِ حُجَّةً فِي ذَلِكَ الْقِسْمِ، وَلَا يَنْعَكِيسُ - فَحَيِّثُذِ: يَكُونُ كَوْنُهُ حُجَّةً فِي ذَلِكَ الْقِسْمِ
يَصِحُّ أَنْ يَبْقَى بِدُونِ كَوْنِهِ حُجَّةً فِي هَذَا الْقِسْمِ؛ فَيَكُونُ الْعَامُّ الْمَخْصُوصُ حُجَّةً فِي ذَلِكَ
الْقِسْمِ. هَذَا، مَعَ أَنَّا نَعْلَمُ بِالضَّرُورَةِ أَنَّ نِسْبَةَ اللَّفْظِ إِلَى كُلِّ الْأَقْسَامِ - عَلَى السَّوِيَّةِ؛ فَلَمْ
يَكُنْ جَعْلُ الْبَعْضِ مَشْرُوطًا بِالْآخَرِ - أَوَّلَى مِنَ الْعَكْسِ. وَالْقِسْمُ الثَّانِي - أَيْضًا - بَاطِلٌ؛
لَأَنَّ كَوْنَهُ حُجَّةً فِي الْكُلِّ يَتَوَقَّفُ عَلَى كَوْنِهِ حُجَّةً فِي كُلِّ وَاحِدٍ مِنْ تِلْكَ الْأَقْسَامِ -
لَأَنَّ الْكُلَّ لَا يَتَحَقَّقُ إِلَّا عِنْدَ تَحَقُّقِ جَمِيعِ الْأَفْرَادِ، فَلَوْ تَوَقَّفَ كَوْنُهُ حُجَّةً فِي الْبَعْضِ عَلَى
كَوْنِهِ حُجَّةً فِي الْكُلِّ - لَزِمَ الدَّوْرُ؛ وَهُوَ مُحَالٌ.

وَلَمَّا بَطَلَ الْقِسْمَانِ - ثَبَتَ: أَنَّ كَوْنَهُ حُجَّةً فِي ذَلِكَ الْبَعْضِ - لَا يَتَوَقَّفُ عَلَى كَوْنِهِ
حُجَّةً فِي الْبَعْضِ الْآخَرِ، وَلَا عَلَى كَوْنِهِ حُجَّةً فِي الْكُلِّ، فَلِإِذْنِ: هُوَ حُجَّةً فِي ذَلِكَ
الْبَعْضِ، سِوَا ثَبَتِ كَوْنُهُ فِي الْبَعْضِ الْآخَرِ أَوْ فِي الْكُلِّ، أَوْ لَمْ يَثْبُتْ ذَلِكَ؛ فَثَبَتَ أَنَّ
الْعَامَّ الْمَخْصُوصَ حُجَّةً.

الثَّانِي: هُوَ أَنَّ الْمُقْتَضَى لثُبُوتِ الْحُكْمِ فِي غَيْرِ مَحَلِّ التَّخْصِيصِ - قَائِمٌ، وَالْمُعَارِضُ
الْمَوْجُودَ لَا يَصْلُحُ مُعَارِضًا؛ فَوَجِبَ ثُبُوتُ الْحُكْمِ فِي غَيْرِ مَحَلِّ التَّخْصِيصِ.

إِنَّمَا قُلْنَا: «إِنَّ الْمُقْتَضَى قَائِمٌ»؛ وَذَلِكَ لِأَنَّ الْمُقْتَضَى هُوَ اللَّفْظُ الدَّالُّ عَلَى ثُبُوتِ
الْحُكْمِ، وَصِبْغَةُ الْعُمُومِ ذَالَّةٌ عَلَى ثُبُوتِ الْحُكْمِ فِي كُلِّ الصُّوَرِ، وَالدَّالُّ عَلَى ثُبُوتِ
الْحُكْمِ فِي كُلِّ الصُّوَرِ - ذَالٌّ عَلَى ثُبُوتِهِ فِي مَحَلِّ التَّخْصِيصِ، وَفِي غَيْرِ مَحَلِّ
التَّخْصِيصِ؛ فَثَبَتَ: أَنَّ الْمُقْتَضَى لثُبُوتِ الْحُكْمِ فِي غَيْرِ صُورَةِ التَّخْصِيصِ - قَائِمٌ.

وَأَمَّا أَنَّ الْمُعَارِضَ الْمَوْجُودَ لَا يَصْلُحُ أَنْ يَكُونَ مُعَارِضًا - فَلِأَنَّ الْمُعَارِضَ إِنَّمَا هُوَ بَيَانٌ
أَنَّ الْحُكْمَ غَيْرُ ثَابِتٍ فِي هَذِهِ الصُّورَةِ الْمُعَيَّنَةِ، وَلَا يَلْزَمُ مِنْ عَدَمِ الْحُكْمِ فِي هَذِهِ الصُّورَةِ
الْمُعَيَّنَةِ - عَدَمُهُ فِي الصُّورَةِ الْآخَرَى؛ فَيَبَيِّنُ عَدَمَ الْحُكْمِ فِي هَذِهِ الصُّورَةِ لَا يَكُونُ مُنَافِيًا
لثُبُوتِ الْحُكْمِ فِي الصُّورَةِ الْآخَرَى.

فَبَيَّنَتْ: أَنَّ الْمُقْتَضَى قَائِمٌ، وَالْمَانِعُ مَفْقُودٌ؛ فَوَجَبَ ثُبُوتُ الْحُكْمِ.

الثَّالِثُ: أَنَّ عَلِيًّا - كَرَّمَ اللَّهُ وَجْهَهُ - تَعَلَّقَ فِي الْجَمْعِ بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ فِي الْمِلْسِ؛ بِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ [النِّسَاءُ: ٣]؛ مَعَ أَنَّهُ مَخْصُوصٌ بِالْبَيْتِ وَالْأُخْتِ، وَلَمْ يُنْكَرْ عَلَيْهِ أَحَدٌ مِنَ الصَّحَابَةِ؛ فَكَانَ إِجْمَاعًا.

اِخْتَجُّوا: بِأَنَّ الْعَامَّ الْمَخْصُوصَ لَا يُمَكِّنُ إِجْرَؤُهُ عَلَى ظَاهِرِهِ؛ فَيَجِبُ صَرْفُهُ عَنِ الظَّاهِرِ؛ وَحَيْثُ نَزَّ: لَا يَكُونُ حَمْلُهُ عَلَى بَعْضِ الْمَحَاطِلِ - أَوَّلَى مِنْ بَعْضٍ؛ فَيَصِيرُ مُحْتَمَلًا. قُلْنَا: لَا نُسَلِّمُ أَنَّهُ لَيْسَ الْبَعْضُ بِأَوَّلَى مِنَ الْبَعْضِ؛ بَلْ - عِنْدَنَا - يَجِبُ حَمْلُهُ عَلَى الْبَاقِي، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: قال - رضى الله عنه - : الكلام فى نقل أقاويل أئمة الأصول، فنقول: قد علم مذهب إمام الحرمين والغزالي فيما مضى؛ فلا نعيده.

قال صاحب «المعتمد»^(١): اختلف الناس فى العموم المخصوص: هل يصح الاستدلال به أم لا؟ وذلك فيما عدا المخصوص: فلم يجز عيسى بن أبان، وأبو ثور الاستدلال به على ذلك؛ على كل حال. وأجاز ذلك آخرون على كل حال. وأجاز ذلك قوم فى حال دون حال:

واختلفوا فى تفصيل تلك الحال: فقال الشيخ أبو الحسن: إن خص بشرط أو استثناء، صح التعلق به فيما عدا المخصوص، وإن [٢٣٣/أ] خص بدليل منفصل، فلا.

وقال أبو عبد الله: إن خص: إن كان المخصص والشرط قد منعاً من تعلق الحكم بالاسم العام، وأوجبا تعلقه بشرط لا ينبئ عنه الظاهر -: لم يجز التعلق به، وإن لم يمنعها من تعلقه به -: صح التعلق به. ومثل القسم الأول: بقوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨]؛ وذلك لأن قيام الدلالة على اعتبار الحرز، ومقدار المسروق - يمنع من تعلق القطع بالسرقه، ويقتضى وقوعه على الحرز الذى لا ينبئ عنه اللفظ؛ فلم يجز التعلق به. ومثل القسم الثانى: بقوله تعالى: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: ٥]؛ فإن قيام الدلالة على أن منع قتل معطى الجزية لا يمنع من تعلق القتل بالشرط، فلم يمنع التعلق به فى قتل من لم يعط الجزية.

وقال قاضى القضاة: إن كان العموم المخصوص والمشروط لو تركنا وظاهره من

دون الشرط والتخصيص، كنا نمتثل ما أريد منا، ونضم إليه ما لم يرد منا، [و] احتجنا إلى بيان ما لم يرد منا، ولم نحتج إلى بيان ما أريد منا؛ إذا كنا نصير إليه من دون البيان -: فيصحُّ التعلق بالظاهر فيه. وإن كنا لو تركنا والظاهر من دون الشرط، لم يمكننا امتثال ما أريد منا، واحتجنا إلى بيان ما أريد؛ إذ لسننا نكتفى بالظاهر فيه -: فلا. وهذا الذي ذكره عقد مذهب ودلالة.

وينبغي أن يزداد في القسم الأول: ألا يكون العموم قد خص تخصيصاً مجملًا؛ [وذلك لأن الله سبحانه لو قال: ﴿اقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾، ثم قال لنا: «لم أرد بعض المشركين» - لكننا لو تركنا وقوله تعالى: ﴿اقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ أمكننا أن نفعل ما أريد منا، وما لم يرد منا، ومع ذلك التخصيص المجمل لا يمكننا.

ونقل صاحب «الإفادة» القولين المطلقين، وقول الكرخي، وقول أبي عبد الله البصري لا غير. وإذا عرفت ذلك، فاعلم: أن اختيار المصنف أن العام المخصوص حجة على الإطلاق في غير محل التخصيص؛ بشرط ألا يكون التخصيص مجملًا، ولا يتوهم من هذا القيد: أنه ذهب أحد إلى أنه يكون حجة، وإن كان التخصيص [٢٣٣ / ب] مجملًا؛ فلم يذهب إلى هذا أحد.

واحتج المصنف على صحة ما اختاره بوجوه:

الأول: أن العام متناول لكل فرد من أفراد تناولاً متساوياً بحكم الوضع، فبعد ذلك: كونه حجة في هذا الفرد: إما أن يتوقف على كونه حجة في الفرد الآخر توقفاً متعاكساً، بمعنى: توقف كل واحد منهما على الآخر، أو يتوقف كونه حجة في هذا الفرد على كونه حجة في كل الأفراد، أو لا يحصل شيء من هذين التوقفين. الحصر ضروري؛ وذلك لأنه إما أن يحصل أحد التوقفين أو لا، فإذا حصل أحدهما، فهو القسم الأول، وإن لم يحصل، فهو القسم الثاني:

فإن كان الواقع هو القسم الأول: يلزم الدور؛ وذلك لأنه: إن توقف كونه حجة في هذا الفرد على كونه حجة في ذلك الفرد توقفاً متعاكساً -: فلزوم الدور ظاهر. وإن توقف كونه حجة في هذا الفرد على كونه حجة في الكل - وكونه حجة يتوقف على كونه حجة في هذا الفرد بالضرورة -: فلزوم الدور أيضاً؛ والدور باطل؛ فيلزم بطلان كل واحد من التوقفين؛ فيلزم عدم توقف كونه حجة في هذا الفرد على شيء منهما؛ [فيوجد^(١)] كونه حجة في هذا الفرد بدون كونه [حجة^(٢)] في الفرد الآخر، ودون

(١) في «ب»: فهو حد.

(٢) سقط في «ب».

كونه حجة فى الكل؛ فيلزم كونه حجة فى هذا الفرد، وإن لم يكن حجة فى شىء منها، وهو المطلوب.

هذا تقرير هذا الوجه؛ والوجه ضعيف؛ وبيان ضعفه: أنا نقول: لا نسلم أنه إن لم يتوقف أحد التوقفين، يلزم كونه حجة فى هذا الفرد بدون كل واحد منهما؛ وهذا جواز أن يكون كونه حجة فى هذا الفرد من لوازم كونه حجة فى ذلك الفرد لزوما متعكسا؛ بأن يكونا متلازمين؛ فلا يلزم من عدم التوقف المذكور وجوده بدونه؛ وذلك لوجوب انتفاء أحد المتلازمين بانتفاء الآخر.

وإن قال: «أعنى بالتوقف ألا يوجد أحدهما بدون الآخر؛ فأورده هكذا، وأقول: إما أن يوجد أحدهما بدون [٢٣٤/أ] الآخر أو لا: فإن وجد، يلزم المطلوب؛ واندفع المنع، وإن لم يوجد، يلزم الدور»:

قلنا: لا نسلم لزوم الدور، وعدم لزومه بين؛ فإن المتلازمين لا يوجد أحدهما بدون الآخر؛ ضرورة التلازم، وكذلك المضافات. فالمنع وارد على أحد المقامين؛ ولا جواب له، وهذا المنع تنبه له الفاضل صاحب «التحصيل»، وقد أوضحناه نحن، وبعضهم أراد انتحاله؛ فقير العبارة بأنه دور [معية^(١)].

واعلم: أنه لا يمكن إيراد هذا الوجه على وجه لا يتجه عليه شىء من المنوع؛ وذلك بتغير^(٢) صورته.

وبيانه: أن نقول: لا شك أن العام متناول لكل واحد من أفراده بحكم الوضع؛ فيكون متناولا لهذا الفرد الذى يدعى أنه حجة فيه جزما، وهو سالم عن معارضة التوقف الدورى المستحيل؛ وهو أن يكون ما ذكر لهذا الفرد علة تناوله لذلك الفرد، فإذا تناوله لذلك الفرد علة لتناوله لهذا الفرد جزما، وهو سالم عن معارضة ملازمة التناول المتعكس؛ فإنه ليس تناوله لهذا الفرد من لوازم تناوله لذلك الفرد تناولا متعكسا؛ وإلا استحال تناوله لهذا بدون تناوله لذلك؛ واللازم باطل. ولا شك فى معارضة كل واحد مما ذكرنا لكونه حجة فى هذا الفرد، فقد سلم عنهما؛ فيلزم كونه حجة فيه؛ عملا بالبدال على كونه حجة فيه، وهو تناوله وضعاً مع كون [المتن]^(٣) حجة السالم عن المعارض. وهذا وجه حسن فى إفادة الظن دون القطع. وبقریب مِمَّا ذكر

(١) سقط فى هـ.

(٢) فى هـ: ولكن بتفسير.

(٣) سقط فى هـ.

يتقرر الوجه الثاني؛ ولكن الفرق ثابت بين ما ذكرناه وبين الوجه الثاني للمتأمل. وبقيّة الكلام فى هذا الموضوع غنى عن الشرح.

قال صاحب «التلخيص»: لا نسلم أن الصيغة بعد التخصيص تدل على الحكم فى جميع الصور، فإن فسر ذلك بمجرد التناول - قلنا: لا نسلم أن عدم الحكم فى صورة التخصيص لا يمنع ثبوت الحكم فى الصورة الأخرى؛ وهذا لأن عدم الحكم فى صورة التخصيص يورث الإجمال. سلمنا ذلك؛ ولكن لا نسلم ترتب الحكم على مثل هذا المقتضى السالم^(١). ثم نقول: كل واحد من الوجه الأول والثانى [٢٣٤/ب] سيأتى التمسك به فى صورة التخصيص المجمع.

والجواب عما ذكر من الأنواع الثلاثة: أنا نقول: الصيغة العامة متناولة لكل فرد من الأفراد الداخلة تحت العام وضعا جزئيا، ولا استحالة فى أن يثبت الشارع الحكم فى بعض أفراد العام دون البعض؛ فثبت الحكم فى ذلك البعض؛ لوجود المقتضى السالم عن هذا المعارض، وعن معارضة الإجمال الحاصل بسبب التخصيص المجمع. والمقدمات المذكورة بعد تحريرها واضحة، والنوع مندفة:

أما المقتضى: فلأن المراد به التناول، وهو جزء من الثبوت.

وأما الملازمة: فقطعية. وأما ثبوت الحكم بعد ثبوت المقدمتين: فبالنظر إلى الموجب السالم عن المعارض. وأما النقص المذكور: فمندفع بما ذكرنا من القيد^(٢).

(١) أى: عن المعارض.

(٢) قال شيخنا العلامة محمد فايد: ومن المعلوم أن دليل التخصيص تارة يكون عقلا وتارة يكون كلاما، وتارة لا يكون عقلا ولا كلاما؛ كالحسن؛ والزيادة والنقصان، فإن كان المخصص هو العقل - كان العام قطعيا فى الباقي؛ إذ ليس فيه ما يورث الشبهة؛ لأن ما يقتضى العقل إخراجها فهو مخرج، وغيره باق على ما كان؛ إذ هو فى حكم الاستثناء، لكنه حذف اعتمادا على العقل فمثلا ليس فى قول الله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ﴾ ونظائر ذلك شبهة فى لالته مع خروج الصبى والمجنون بالعقل، وإلا لما أجمعوا على كفر من جحد العمل بمقتضى الخطابات الواردة بالفرائض من مثل ما معنا، وليس لقائل أن يقول: من الجائز أن تكون قطعتها بواسطة الإجماع؛ لأننا نقول: هذه الخطابات قطعياً قبل أن يتحقق الإجماع هكذا أطلق صدر الشريعة فى «توضيحه» ولم يفصل بين ما إذا كان المخرج بالعقل معلوما أو مجهولا؛ إذ العقل قد يقتضى إخراج بعض معلوم، وقد يقتضى إخراج بعض مجهول بأن يكون الحكم مما يمتنع على الكل دون البعض؛ مثل «الرجال فى الدار». وقد نبه صاحب التلويح وغيره على أن المخرج به إن كان مجهولا فهو لا يصلح حجة حتى يتبين المراد منه؛ لأن جهالة المخرج أورثت جهالة فى -

«الباقى». ولا شك أن القول بالقطعية إنما يكون على مذهب من يرى قطعية العام قبل التخصيص. أما من يرى ظنيته فظاهر أن يكون ظنيا بعده كما كان قبله؛ لأن الاحتمال الذى كان من أجله الحكم بالظنية عندهم باق بعد التخصيص بالعقل، فالحق أن إطلاق القول بالقطعية ليس على ما ينبغي، اللهم إلا إن كان الإطلاق بناء على مذهبه. وإن كان المخصص غير العقل والكلام - فالظاهر أنه لا يبقى قطعياً؛ لاختلاف العادات، وخفاء الزيادة والنقصان، وعدم اطلاع الحس على تفاصيل الأشياء، اللهم إلا إن يعلم القدر المخصوص قطعاً - وإن كان المخصص كلاماً، وكان مبهماً؛ كما لو قال: «أحسن إلى الناس»، ثم يقول عقيب ذلك: «لا تحسن إلى بعضهم»، وكما لو قال: «اقتلوا المشركين أو بعضهم»، فقد نقل الأمدى فى «الإحكام» اتفاق الكل على أنه لا يبقى حجة على معنى أن يتوقف فى الاحتجاج به، حتى يجيء البيان؛ لأنه قد صار مجملاً، وقد جرى على هذا النحو من حكاية الاتفاق العضد، حيث قال: قد اختلف فى العام المخصص بمعين، هل هو حجة فيما بقى أم لا؟ أما المخصص بمجمل نحو هذا العام مخصوص، أو لم يرد به كل ما يتناول - فليس حجة بالاتفاق، وحكى فى «إرشاد الفحول» أن ممن نقل الإجماع على هذا جماعة منهم القاضى أبو بكر، وابن السمعان والأصفهاني. وفى حكاية الاتفاق فى هذا المقام نظراً، ففى «المسلم»: «وقال الجمهور: العام المخصص بمبهم ليس حجة خلافاً لفخر الإسلام». قال شارحه والإمام شمس الأئمة، والقاضى الإمام أبو زيد وأكثر معتبرى مشايخنا فى المستقل: بل لا يخص عندهم إلا هو؛ فإن عندهم حجة ظنية، وقيل: إذا كان المخصص مستقلاً مبهماً يسقط المبهم، ويبقى العام كما كان؛ وإليه مال أبو المعين من الخفية. وعبرة «كشف الأسرار» على البردوى: «والصحيح من المذهب أن العام يبقى حجة بعد الخصوص، معلوماً كان المخصص أو مجهولاً، إلا أن فيه ضرب شبهة، وذلك مثل قول الشافعى فى العموم قبل الخصوص. ثم ذكر الدليل على أن المذهب ما ذكره الشيخ أن أبا حنيفة، رحمه الله استدل على فساد البيع بشرط بنهى النبى ﷺ عن بيع وشرط، وهذا عام دخله خصوص، فإن شرط الخيار قد خص منه، واحتج على استحقاق الشفعة بالجوار بقوله - عليه السلام - : «الجار أحق بصقبه»، وهذا عام قد دخله خصوص، فإن الجار عند وجود الشريك لا يكون أحق بصقبه. واستدل محمد على عدم جواز بيع العقار قبل القبض بنهيه - عليه السلام - عن بيع ما لم يقبض، وقد خص منه بيع المهر قبل القبض، وبيع الميراث قبل القبض، وبيع بدل الصلح كذلك. وما ذكر يصلح دليلاً على المذهب فى المخصص المعلوم لا فى المجهول؛ إذ ليس فى شيء مما ذكر يخص مجهول. ثم حكى أن القاضى الإمام أبى زيد ذكر فى «التقويم»: أن الذى ثبت عنده من مذهب السلف؛ أن العام يبقى على عموميه بعد التخصيص فى الفصلين جميعاً، ولكن غير موجب للعلم قطعاً، فروى المذهب فى الفصلين، فثبت المذهب به، وفى أصول الجصاص: «والذى عندى من مذهب أصحابنا فى هذا المعنى: أن تخصيص العموم لا يمنع الاستدلال به فيما عدا المخصص، وعليه يدل أصولهم واحتجاجهم للمسائل»، ثم ذكر أمثلة لا تخرج عما ذكرناه عن صاحب «الكشف»، وبيننا أنها فى المخصص المعلوم: وعبارته على ما يبدو منها لم تتعرض لما إذا كان المخصص =

= مجهولا أو معلوما، بل الظاهر من الأمثلة التي ساقها أن الكلام فى المخصص المعلوم، ونقل صاحب «إرشاد الفحول» عن الزركشى فى «البحر» أن ما نقلوه من الاتفاق ليس بصحيح، وحكى ابن برهان فى «الوجيز» الخلاف فى هذه الحالة، وبالحق فصيح العمل به مع الإيهام. وقال الخلى بعد حكاية الخلاف فى المعين: وما اقتضاه كلام الآمدى، وغيره من الاتفاق على أنه فى المبهم غير حجة مدفوع بنقل ابن برهان وغيره الخلاف فيه. والذى تطمئن النفس إليه بصدد حكاية الاتفاق على عدم الحجة إن خص بمبهم، وأقوال من نقلنا عنهم الخلاف فى الحجة: أن حكاية الاتفاق على عدم حجته فيما كان غير مستقل يرشح ذلك تمثيل الأسنوى بعد أن ذكر ما قاله الآمدى وغيره من الاتفاق على عدم الحجة بقوله تعالى: ﴿وَأُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ﴾؛ فإن المخصص فيه مبهم غير مستقل؛ ولذلك قال البدخشى: العام إن خص بغير مستقل من اللفظ بمبهم؛ نحو «أقتلوا المشركين إلا بعضهم» - فليس بحجة وفاقا؛ لأن المجموع كلام واحد؛ لكون الغير المستقل بمنزلة وصف قائم بالأول، فتسرى جهالته إليه فيتوقف على البيان. انتهى. فخص موضع الوفاق بالمخصص المبهم غير المستقل. وفى «حاشية الأزميرى»: العام المقصور على البعض إما أن يكون مقصورا عليه بغير مستقل، أو مستقل فعلى الأول إن كان المخصص معلوما - فهو حجة فى الباقي بلا شبهة كما كان قبله، وإن كان مجهولا لم يبق حجة أصلا، ومثل هذه العبارة فى «التلويح»، وفيهما ما يؤذن بأن عدم الحجة وفاقا إنما هو فى المخصص الغير المستقل - أما المستقل: فمما تقدم نعلم أن للأصوليين فيه أقوالا ثلاثة: عدم الحجة مطلقا، وإليه ذهب الجمهور. حجة ظنية، وإليه ذهب فخر الإسلام وشمس الأئمة، والقاضى الإمام أبو زيد. سقوط المبهم كأن لم يكن، وبقاء العام كما كان من كونه حجة قطعية؛ كما هو عند الحنفية أو ظنية؛ كما هو عند الشافعية، وإليه مال أبو المعين من الحنفية. تلك هى المذاهب التى نقلت عن الأصوليين فى المخصص المبهم المستقل، وقبل الكلام على ما تمسك به كل فريق نذكر آراءهم فى المخصص المبين، وهى كما جاءت فى كتبهم - من تقدم منهم، ومن تأخر - ستة أقوال: «أ» فمن ذهب إلى أنه حجة فى الباقي وهم الجمهور، غير أن الذين يرون قطعية العام قبل التخصيص يرون ظنيته هنا به. «ب» ومن ذهب إلى أنه ليس بحجة مطلقا فيما بقى، وإليه ذهب أبو ثور فى رواية، وفى أخرى أنه ليس بحجة إلا فى أحص الخصوص، وهو رأى الكرخى والجرحانى وعيسى بن أبان؛ كذا فى «التحرير». وفى أصول الجصاص: كان شيخنا أبو الحسن الكرخى يقول فى العام: إذا ثبت خصوصه سقط الاستدلال باللفظ، وصار حكمه موقوفا على دلالة أخرى من غيره، فيصير بمنزلة اللفظ الجمل المفتقر إلى البيان، وكان يفرق بين الاستثناء المتصل باللفظ وبين الدلالة من غير اللفظ إذا أوجب التخصيص، فيقول: إن الاستثناء غير مانع من بقاء حكم اللفظ فيما عدا المستثنى؛ لأن الاستثناء لا يجعل اللفظ مجازا، ولا يزيله عن حقيقته. ودلالة التخصيص من غير جهة اللفظ تجعل اللفظ مجازا، وتزيله عن حقيقته؛ لأن الحقيقة هى العموم، وكان يقول: هذا منهى، ولا يمكننى أن أعزبه إلى أصحابى، وكان محمد بن شجاع يذهب هذا المنهج، وقد ذكره فى بعض كتبه. انتهى. فتراه لم ينقل =

= عن شيخه الكرخى استثناء أخص الخصوص من القول بعدم الحجة، بل نقل عنه التفريق بين المتصل وغيره؛ كما حكى عنه فى بعض الكتب الأخرى، ولعل من ترك التفاصيل فى مذهب الكرخى بين المتصل وغيره؛ كما جاء فى غير كتاب من كتب الخنفية - اعتمد على أن الخنفية لا يرون المتصل تخصيصاً، بل التخصيص عندهم بالمستقل؛ كما سلف بيانه، أما من نقل عنه استثناء أخص الخصوص، فلهل وقف على ما يعلم منه ذلك، أو لأن أخص الخصوص معلوم دخوله قطعاً تحت العام؛ كما أن من أطلق القول عنهم فى عدم الحجة اعتمد أيضاً على معلومية دخوله قطعاً. ومن أجل ذلك استبعد الكمال ذهاب الثورى إلى القول بعدم الحجة مطلقاً، حتى فى أخص الخصوص؛ كما نقلوه عنه فى الرواية الأخرى، بل ذهب إلى أكثر من الاستبعاد، وحكم بسقوط هذا رأى إن صح؛ إذ كيف يذهب أحد إلى هذا، وأخص الخصوص قطعى لا يتطرق إليه احتمال خروجه، وإلا كان نسخاً لا تخصيصاً، ويخرج البحث من الكلام فى تخصيص العام الذى هو فرض المسألة إلى نسخ العام. وعزا هذا المذهب لإمام الحرمين فى «برهانه» إلى جماهير المعتزلة وأصحاب الرأى، وقال فى «إرشاد الفحول»: إن القفال الشاشى حكى هذا المذهب عن أهل العراق، وحكاه الغزالى فى «المستصفى» عن القدريّة، ثم قال: ومنهم من قال: أقل الجمع. وقد تكون الحجة لمن يرى عدم الحجة، حتى فى أخص الخصوص أن الواحد الغير المعين مجمل، فلا يكون حجة ودفعها فى «المسلم» بمنع إجماله، فإنه واحد، أى واحد كان فهو مطلق، ولكن شارحه نظر فى هذا الدفع؛ لأن الحكم فى العام المخصوص على البعض المعين الباقي بعده، واحداً كان أو كثيراً، وهو غير معلوم للمخاطب، فيكون مجعلاً قطعاً، لا أن الحكم فيه على بعض ما، أو أن الباقي بعض ما. وفى الحق أنى لا أكاد أفهم معنى لاستثناء أخص الخصوص، وهو الفرد الدائر بين الأفراد الباقية الغير المعلوم للمخاطب والذهاب إلى القول بحجته دون ما عداه؛ لأن معنى الحجة على ما قلنا إيجاب العمل بمقتضاه، وكيف ينأتى من المخاطب الامتنال حينئذ؟ اللهم إلا إذا أرادوا من ذلك خروج المخاطب من عهدة الخطاب بامتنال أى فرد كان، وهذا مما لم تقف عليه بعد. ولعل فى الإطلاق الذى وجدناه فيما نقله الجصاص عن الكرخى ما يعين على هذا الفهم. وحينئذ يكون الظاهر أن أصحاب هذا الرأى يلتقون فى النهاية مع رواية الثورى الأخرى. نعم يظهر الفرق بين الرأين فيما إذا كان العام مشتملاً على أفراد، ثم خصص بحيث لا يبقى إلا فرد واحد - على رأى من يرى ذلك - والعلة التى قبلت بصدد الاستدلال لهم لا تمنع من العمل بهذا الفرد. ومنهم من ذهب إلى أن العام إن كان متبناً عن الباقي ودالاً عليه بسرعة؛ كلفظ «المشركين» فى قوله تعالى: ﴿اقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ إذا خص بأهل الزمة كان حجة؛ لأن المراد من المشركين بعد تخصيصه بأهل الزمة ظاهر، ينتقل الذهن بسرعة إلى أن المراد منه حينئذ الحرييون، وأما إذا كان لا يدل عليه بسرعة - لا يكون حجة - لتوقفه على البيان، وذلك كلفظ «السارق» فى قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا...﴾ فإنه بعد تخصيصه بذى الشبهة لا يعلم المراد منه؛ لأنه يحتمل سرقة نصاب، وغيره من حرز أم لا، فيحتاج إلى بيان الشارع، فلا ينتقل الذهن إلى سارق نصاب من حرز قبل بيان الشارع، وإلى =

المَسْأَلَةُ الثَّامِنَةُ

قال المصنف - رحمه الله -: قَالَ ابْنُ سُرَيْجٍ: لَا يَجُوزُ التَّمَسُّكُ بِالْعَامِّ، مَا لَمْ يُسْتَقْصَ فِي طَلَبِ الْمُخَصَّصِ، فَإِذَا لَمْ يُوجَدْ ذَلِكَ الْمُخَصَّصُ - فَجَيِّزٌ: يَجُوزُ التَّمَسُّكُ

= هذا الرأي ذهب أبو عبد الله البصري تلميذ الكرخي. «ج» وقال القاضي عبد الجبار: إن كان العام قبل التخصيص ظاهرا لا يتوقف على البيان، ولا يحتاج إليه فهو حجة؛ كما في قوله تعالى: ﴿اقتلوا المشركين...﴾ فإنه بين في أفرادها قبل إخراج أهل الذمة، وإن كان يتوقف على البيان، ويحتاج إليه فليس بحجة؛ كما في قوله تعالى: ﴿أقيموا الصلاة...﴾ فإنه لا يدرى المراد منه قبل بيان الشارع بقوله وفعله، بل هو مفتقر إلى البيان قبل إخراج الخاضع؛ ولذلك بينه رسول الله ﷺ بفعله فقال: «صلوا كما رأيتموني أصلي»، وهذا المذهب قريب من سابقه. «د» ومن الناس من ذهب إلى أنه حجة في أقل الجمع وهو اثنان، أو ثلاثة - على الخلاف - ولا يكون حجة فيما زاد على ذلك، قال في «إرشاد الفحول»: حكى هذا المذهب القاضي أبو بكر وابن القشيري، وقال: إنه تحكم، وقال الصفي الهندي: لعله قول من لا يجوز تخصيص التنية، وحكى الغزالي في «المستصفى» أن فريقا من القدرية ذهبوا إلى هذا المذهب. «هـ» وذهب البلخي، وهو ممن يرى أن الدليل المتصل كالشرط والصفة تخصيصا - إلى أن العام إن خص بمتصل فهو حجة؛ نحو: «اقتلوا المشركين إلا أهل الذمة»، وإن خص بمتفصل لم يكن حجة. وإذا ما علمنا أن البلخي يرى المتصل تخصيصا، وأن الكرخي لا يراه - يظهر لنا الفرق بين ما ذهب إليه البلخي، وما ذهب إليه الكرخي، ويكون للتفصيل وجه عند البلخي، ولا وجه له عند الكرخي، وعليه فما في التقرير والتجوير شرح التحرير من أن قول البلخي هو بعينه قول الكرخي غير وجه، اللهم إلا باعتبار المال والنتيجة؛ إذ على المذهبين المنفصل يجعل العام غير حجة في الباقي، والمتصل يجعله حجة، وإن سماه البلخي تخصيصا دون الثاني. وجملة القول في هذه المذاهب: أنها راجعة إلى القول بالحجية مطلقا، وعدم الحجية مطلقا، وإلى التفصيل على اختلافهم فيه. وغنى عن البيان أن من ذهب إلى كونه حجة مطلقا، أو في حال دون حال، وهو ممن يرى ظنية العام، أن العام عنده بعد التخصيص حجة ظنية، ولا تعرف خلافا لأحد منهم في ذلك. أما الذين يقولون بقطعية العام قبل تخصيصه - فقد وقع الخلاف بينهم بعده في كونه حجة قطعية أو ظنية. فمن قائل: إنه صار بالتخصيص دليلا ظنيا يخص بالظني من قياس وغير آحاد، ولا فرق في ذلك بين ما إذا كان المخصص معلوما على ما هو مذهب الجمهور، أو مجهولا على من يرى حجيته. ومن قائل أنه يبقى بعد التخصيص قطعيًا، سواء كان المخصص معلوما أو مجهولا، حكاه في «المرقاة» من غير نسبة، ولعل هذا المذهب هو مذهب أبي المعين الذي نقل عنه في المخصص الجمل، فقد حكى فخر الإسلام أن المخصص عنده إن كان معلوما يبقى العام بعد التخصيص فيما رواه على ما كان، وإن كان مجهولا يسقط دليل الخصوص، ويبقى العام موجبا حكمه في الكل كما كان قبل لحوق دليل التخصيص به. وفريق ثالث ممن يرى حجيته إن خص بمعلوم فقط يذهب إلى قطعيته. ولم نر أحدا ممن حكاه صرح بمن يراه.

به في إثبات الحكم.

وَقَالَ الصَّيْرَفِيُّ: يَجُوزُ التَّمَسُّكُ بِهِ ابْتِدَاءً مَا لَمْ تَظْهَرْ دَلَالَةٌ مُخَصَّصَةٌ.

وَاحْتَجَّ الصَّيْرَفِيُّ بِأَمْرَيْنِ:

أَحَدُهُمَا: لَوْ لَمْ يَجُزِ التَّمَسُّكُ بِالْعَامِّ إِلَّا بَعْدَ طَلَبِ أَنَّهُ هَلْ وَجِدَ مُخَصَّصٌ أَمْ لَا - لَمَا جَازَ التَّمَسُّكُ بِالْحَقِيقَةِ إِلَّا بَعْدَ طَلَبِ أَنَّهُ هَلْ وَجِدَ مَا يَقْتَضِي صَرَفَ اللَّفْظِ عَنِ الْحَقِيقَةِ إِلَى الْمَجَازِ؟ وَهَذَا بَاطِلٌ؛ فَذَلِكَ مِثْلُهُ.

بَيَانُ الْمُلَازِمَةِ: أَنَّهُ لَوْ لَمْ يَجُزِ التَّمَسُّكُ بِالْعَامِّ إِلَّا بَعْدَ طَلَبِ الْمُخَصَّصِ - لَكَانَ ذَلِكَ - لِأَجْلِ الْإِحْتِرَازِ عَنِ الْخَطَأِ الْمُحْتَمَلِ؛ وَهَذَا الْمَعْنَى قَائِمٌ فِي التَّمَسُّكِ بِحَقِيقَةِ اللَّفْظِ؛ فَيَجِبُ اشْتِرَاكُهُمَا فِي الْحُكْمِ.

بَيَانُ أَنَّ التَّمَسُّكَ بِالْحَقِيقَةِ لَا يَتَوَقَّفُ عَلَى طَلَبِ مَا يُوجِبُ الْعُدُولَ إِلَى الْمَجَازِ: هُوَ أَنَّ ذَلِكَ غَيْرٌ وَاجِبٌ فِي الْعُرْفِ؛ بِذَلِيلِ أَنَّهُمْ يَحْمِلُونَ الْأَلْفَازَ عَلَى ظَوَاهِرِهَا مِنْ غَيْرِ بَحْثٍ عَنْ أَنَّهُ، هَلْ وَجِدَ مَا يُوجِبُ الْعُدُولَ، أَمْ لَا؟

وَإِذَا وَجَبَ ذَلِكَ فِي الْعُرْفِ - وَجَبَ أَيْضًا فِي الشَّرْعِ؛ لِقَوْلِهِ ﷺ: «مَا رَأَى الْمُسْلِمُونَ حَسَنًا - فَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ حَسَنٌ».

وَتَانِيَهُمَا: أَنَّ الْأَصْلَ عَدَمُ التَّخْصِيسِ؛ وَهَذَا يُوجِبُ ظَنَّ عَدَمِ الْمُخَصَّصِ؛ فَيَكْفِي فِي إِثْبَاتِ ظَنِّ الْحُكْمِ.

وَاحْتَجَّ ابْنُ سُرَيْجٍ: أَنَّ بِتَقْدِيرِ قِيَامِ الْمُخَصَّصِ لَا يَكُونُ الْعُمُومُ حُجَّةً فِي صُورَةِ التَّخْصِيسِ، فَقَبْلَ الْبَحْثِ عَنْ وَجُودِ الْمُخَصَّصِ: يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ الْعُمُومُ حُجَّةً وَأَلَّا يَكُونَ، وَالْأَصْلُ: أَلَّا يَكُونَ حُجَّةً؛ إِنْقَاءً لِلشَّيْءِ عَلَى حُكْمِ الْأَصْلِ.

وَالْجَوَابُ: أَنَّ ظَنَّ كَوْنِهِ حُجَّةً أَقْوَى مِنْ ظَنِّ كَوْنِهِ غَيْرَ حُجَّةٍ؛ لِأَنَّ إِجْرَاءَهُ عَلَى الْعُمُومِ أَوْلَى مِنْ حَمْلِهِ عَلَى التَّخْصِيسِ، وَلَمَّا ظَهَرَ هَذَا الْقَدْرُ مِنَ التَّفَاوُتِ، كَفَى ذَلِكَ فِي بُتُوثِ الظَّنِّ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن عبارة أئمة الأصول في هذه المسألة مختلفة، فلننقلها؛ ليتأملها الناظر، وبها تلخص صورة المسألة، ومحل النزاع، فنقول: قال إمام الحرمين في كتاب «البرهان»: إذا وردت الصيغة الظاهرة في العموم، ولم يدخل وقت

العمل بموجبه: فقد قال أبو بكر الصيرفي: «يجب اعتقاد العموم فيها على المتعبدين، ثم إن كان الأمر على ما اعتقده، فذلك، وإن تبين خصوص، يُغيّر العقد»؛ وهذا عندنا غير معهود من مباحث العقلاء، ومضطرب العلماء، وإنما هو قول صدر عن غباوة، واستمرار في عناد. ونحن نقول لمن يتحل هذا المذهب: أيجوز أن يبين الخصوص [في الآخرة]؟ فإن قال: «لا» - فتقدير ورود الخصوص متأخرا محال إذن. ويتصل القول في ذلك بالرد على الذين [ما] أوجبوا اتصال البيان بمورد الخطاب؛ وأبو بكر هذا من الرادّين على هؤلاء في تصانيفه: فإن زعم صاحب هذا المذهب أن تبين الخصوص ممكن، فكيف يتصور حزم العقد مع اشتماله على تجويز أن يتبين الأمر على خلاف ما حزم [٢٣٥ / أ] العقد به، والتزدد والجزم متناقضان؟! والذي يكشف الغطاء في هذه المسألة: أن المتعبدين - قبل أن يتوجه العمل - قد يترددون، وقد يغلب على ظنهم العموم بظهور اللفظ في اقتضائه، ثم إذا لم يرد تخصص، ودخل وقت العمل - فيقع ذلك على وجهين:

أحدهما: القطع بالتعميم؛ فيتنهض اللفظ العام مع القرائن نصّا. وقد يقع ذلك في مسالك الظنون؛ فإن العمل لا ينحصر في مدارك القطع، فالمقطوع به وجوب العمل بالعموم، فأما أن يعتقد إرادة العموم، فلا؛ وهذا يطرد في كل ما لا يكون قاطعا؛ كأخبار الآحاد، [والأقيسة الظنية]، وإنما تثبته بالمقطوع به في جميع هذه الأبواب، فالقطع بوجوب العمل، وأما حزم العقد بأن المطلق أراد التعميم، فلا. انتهى كلام إمام الحرمين.

واعلم: أنه يحصل منه: أن الخلاف في العام قبل وقت العمل بموجبه: هل يعتقد عمومته في الحال أم لا؟ وظهر منه: أن الصيرفي ممن يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة. ويحصل منه - أيضا - أن يكون العمل به مقطوعا، وأما أن مطلق اللفظ العام أراد العموم، فلا قطع فيه، وهذا الأمر هو الذي أشبه على من قال: إن الأحكام الثابتة بأخبار الآحاد، وما يجري مجراها مما يفيد الظن - أحكام معلومة، ولم يعرف أن المقطوع به وجوب العمل؛ لا أنّ الحكم المظنون معلوم.

قال الغزالي^(١): فإن قال: إذا لم يميز الحكم بالعموم، ما لم يتبين انتفاء دليل التخصيص فمتى يتبين له ذلك؟ وهل يشترط أن يعلم انتفاء المخصص قطعا، أو يظنه ظنا؟ لا خلاف في أنه لا تجوز المبادرة إلى الحكم بالعموم قبل البحث عن المخصص؛ والمشكل: أنه إلى متى يجب البحث؟! فإن اجتهد: أنه وإن استقصى أمكن أن يشذ عنه دليل لم يعثر

عليه؛ فكيف يحكم مع إمكانه؟! أو كيف ينحسم سبيل إمكانه؟! وقد انقسم الناس فيه على ثلاثة مذاهب: قيل: يكفى حصول غلبة [٢٣٥ / ب] الظن بالانتفاء عند الاستقصاء فى البحث.

وقيل: لابد من اعتقاد جازم، وسكون نفس: بأنه لا دليل، وأما إذا كان يشعر [فى] نفسه بجواز دليل يشذ عنه ويحيك فى صدره - فالحكم به حرام.

وقيل: لابد وأن يقطع بانتفاء الأدلة؛ وإليه ذهب القاضى؛ وذلك لأن اعتقاد الجزم من غير دليل قاطع - جهل؛ والمشكل على هذا: طريق تحصل القطع بالنفى.

ثم قال الغزالي: المختار - عندنا - أن تيقن^(١) الانتفاء [إلى هذا الحد] لا يشترط، والمبادرة قبل البحث لا تجوز، بل عليه تحصيل علم أو ظن باستقصاء البحث:

أما الظن: فبانتفاء الدليل فى نفسه. وأما القطع: فبانتفائه فى حقه؛ بتحقيقه عجز نفسه عن الوصول إليه بعد بذل غاية وسعه؛ فيكون العجز عن العثور على ذلك دليلاً [قاطعاً]، وانتفاء الدليل فى نفسه مقلوناً.

وقال القاضى أبو الوليد^(٢) المالكي^(٣): يجوز تأخير التخصيص عن وقت ورود اللفظ العام؛ وإليه ذهب أكثر أصحابنا. وقال بعض [أهل العراق]، وأبو بكر الصيرفى، وأبو بكر الأبهري، والمعتزلة: لا يجوز تأخير ذلك عن وقت ورود اللفظ.

واعلم: أن هذا خلاف ما نقله إمام الحرمين^(٤) عن أبى بكر الصيرفى.

وقال الأبيارى فى شرح «البرهان»: مذهب الصيرفى: ألا يجوز تأخير البيان عن وقت الخطاب. وهذا - أيضاً - مخالف لقول إمام الحرمين.

وقال المازرى فى شرح «البرهان»: المعمول على خلاف مذهب الصيرفى فى اعتقاد العموم جزماً.

والكلام فى هذه المسألة مبنى على أن الحاجة لم تدع إلى العمل بالعموم، فإذا دعت الحاجة، لم يمكن تأخير البيان عن وقت الحاجة، فإن قال الصيرفى: «إنما أردت اعتقاد وجوب العمل، لا اعتقاد إرادة العموم»:

(١) فى «أ» يقين.

(٢) فى «أ»: أبو بكر.

(٣) ينظر: إحكام الفصول (٢٥٣).

(٤) ينظر: البرهان (٤٠٦/١).

قلنا: فقد يرد التخصيص بعد ذلك عند وقت العمل.

وإذ قد أحطت علماً بأدلة أئمة الأصول في المسألة، فاعلم: أن هذه المسألة لها صورتان:

إحدهما: [٢٣٦ / أ] هي المفروضة قبل مجيء وقت العمل؛ والحق فيها: ما اختاره إمام الحرمين، وهو ظهور العموم، والقطع بوجوب العمل.

وثانيهما: [هي] المفروضة عند وقت العمل به، وفيه من الخلاف ما نقله الغزالي؛ والحق فيه: هو الذي اختاره الغزالي. والذي ظهر من كلام الجماعة: أنه لا يجوز الهجوم على الحكم^(١). بمقتضى العموم دون البحث والاستقصاء، والظنُ الحاصل من مجرد قوله: «الأصل عدم التخصيص» - لا يكفي.

وأما الذي نقله المصنف: أن مذهب ابن سريج وجوب الاستقصاء، ومذهب الصيرفي عدم وجوب الاستقصاء - فهو حكم بمقتضى العموم ابتداء، ويعتمد على [عدم]^(٢) ظهور المخصص ابتداء، والخلاف في العام في إجرائه على عموم، والخاص في إجرائه على حقيقة واحدة: فمن أوجب الاستقصاء، والبحث عن المخصص - أوجب البحث عن المقتضى لحمل اللفظ على المجاز.

قال المصنف: احتج الصيرفي بأمرين:

أحدهما: أنه لو لم يجز التمسك بالعام إلا بعد طلب المخصص، وعدم العثور عليه - لما جاز التمسك بالحقيقة، إلا بعد طلب ما يوجب صرف اللفظ عن الحقيقة إلى المجاز؛ واللازم باطل؛ فلملزوم كذلك.

بيان الملازمة: أن عدم جواز ذلك إنما كان احترازاً عن الخطأ المحتمل؛ لمكان المناسبة والدوران: أما المناسبة: فلأن الاحتراز عن الخطأ أمر مطلوب، وعدم جواز ذلك فعل صالح لتحصيل ذلك المطلوب جزماً، والحكم قد باشر.

وأما الدوران: فلأن عدم الجواز دار مع ما ذكرنا وجوداً وعدمًا، أما وجوداً: ففي فعل الملزوم، وأما عدمًا: فظاهر.

والمناسبة والدوران: يدلان على الغلبة؛ على ما سيأتي بيانه - إن شاء الله تعالى - ووجوب الاحتراز عن الخطأ موجود في فصل الحقيقة؛ فيتحقق الملزوم^(٣).

(١) في هـ: الحرام.

(٢) سقط في هـ.

(٣) في هـ: اللازم.

وبيان انتفاء اللازم: أن ذلك غير واجب في العرف؛ فإنهم يحملون الألفاظ على حقائقها من غير بحث عن الصارف إلى المجاز، [٢٣٦ ب] وإذا كان في العرف كذا، فوجب أن يكون في الشرع كذا؛ لقوله ﷺ: «مَا رَأَى الْمُسْلِمُونَ حَسَنًا فَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ حَسَنٌ»^(١) ويمكن تقريره: بأن يقال: إذا كان في العرف كذا، وجب أن يكون في اللغة كذا، وفي الشرع كذا؛ وإلا يلزم النقل؛ وهو خلاف الأصل.

وثانيهما: أن الأصل عدم التخصيص.

واحتج ابن سريج: بأن قال: إن العام قبل ظهور المخصص احتمل ألا يكون حجة في صورة التخصيص؛ وذلك لاحتمال وجود المخصص، واحتمل أن يكون حجة فيه؛ لاحتمال عدمه، وهما احتمالان يتعارضان؛ لكن احتمال عدم كونه حجة أظهر؛ لأن الأصل ألا يكون حجة.

وأجاب عنه: بأن احتمال كونه حجة أقوى؛ لأن الأصل إجراؤه على العموم. وعدم التخصيص^(٢).

(١) لا أصل لهذا الحديث مرفوعاً وإنما ورد موقوفاً عن عبد الله بن مسعود من طرق: فأخرجه أحمد (٣٧٩/١) والبخاري (٨١/١ - كشف) رقم (١٣٥) كلاهما من طريق أبي بكر بن عبيد بن عاصم عن زر بن حبیش عن ابن مسعود قال: إن الله نظر في قلوب العباد فوجد قلب محمد خير قلوب العباد ثم نظر في قلوب العباد فوجد قلب أصحابه خير قلوب العباد فجعلهم أنصار دينه فما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسناً وما رآه المؤمنون قبيحاً فهو عند الله قبيح. ومن طريق أحمد أخرجه الحاکم في «المستدرک» (٧٨/٣) مختصراً وقال: صحيح الإسناد ولم يخرجاه ووافقه الذهبي. وقال السخاوی في «المقاصد» (ص ٣٦٧): وهو موقوف حسن. انتهى. قلت: وقد وهم السخاوی في هذا الحديث حيث عزاه إلى الإمام أحمد في السنة وقال: وهم من عزاه للمسند. فظهر من تخريج الأثر أنه رحمه الله هو الواهم في توهم من عزاه هذا الأثر إلى المسند. وللحديث طريق آخر قد أشار إليه البزار فقال عقب الطريق الأول: رواه بعضهم عن عاصم عن أبي وائل عن عبد الله. وهذا الطريق أخرجه أبو داود الطيالسي (٣٣/١ - منحة) رقم (٦٩) ومن طريقه أبو نعيم في «حلية الأولياء» (٣٧٥/١) من طريق عاصم عن أبي وائل عن ابن مسعود. والحديث ذكره الهيثمي في «مجمع الزوائد» (١٢٥/١) وقال: رواه أحمد والبزار والطبرانی في «الكبير» ورجاله موثقون وقال الحافظ ابن كثير في «تحفة الطالب» (ص ٤٥٥): هذا مأثور عن عبد الله بن مسعود بسند جيد.

(٢) العام ينظم جميع الأفراد، وقد يرد على العام التخصيص فإذا خصص لم يكن منتظماً إلا ما وراء الخاص، وعليه لو وقع للمجتهد لفظ عام فهل يجوز له الحكم بالعموم بدون أن يبحث عن المخصص من أدلة الشرع الأخرى، أو يتوقف في الحكم حتى يبحث عن المخصص؟. وأنا إذا=

«أوجبتنا البحث فإلى أى حد يجب التوقف، هل إلى أن يقطع بعدم المخصص، أو إلى أن يغلب على ظنه؟ فالكلام فرعين: الأول: فى حواز العمل بالعمومات الشرعية، والتمسك بها قبل البحث عن المخصص، وللأصوليين فيه قولان: الأول: أنه لا يجوز، فلا يجوز الحكم بصحة عقد، ولا بخلية طيب، بمجرد ملاحظة قوله تعالى: ﴿أحل لكم الطيبات﴾، وقوله تعالى: - ﴿أو فوا بالعقود﴾، من غير فحص عن تخصصها، فلو حكم به كان كمن حكم بمجرد التشهى، وهو ما ذهب إليه جمع غفير من الخققين على ما نقله الطباطبائي، ونقل عن بعضهم أنه مذهب أكثر الأصوليين. قال ابن أمر حاج فى «التقرير والتحبير»: وهذه المسألة لم أقف فيما وصل إليه النظر القاصر من كتب الحنفية على صريح لهم فيها، نعم أصولهم توافق ما ذهب إليه الصيرفى، ولا سيما ما ذهب إليه معظمهم القائلون بأن موجهه قطعى كموجب الخاص؛ ثم صرح من بعده صاحب «المسلم» بأنه مذهب الحنفية، ثم قال: وحكى الخلاف أبو إسحاق الشيرازى، والإمام الرازى وأبو إسحاق الأسفرائينى. وعبارة البيضاوى فى «المنهاج» تنقيد أن المسألة محل نزاع؛ حيث قال: يستدل بالعام ما لم يظهر المخصص، وابن سريج أوجب طلبه ثم استدلل على رأيه. وقال الاسنوى: فى المسألة مذهبان: حوزة الصيرفى، ومنعه ابن سريج، هكذا حكاه الإمام وأتباعه، ولم يرحح شيئا منهما فى كتابيه «المنتخب»، و«المحصل»، لكنه أجاب عن دليل ابن سريج، وفيه إشعار بميله إلى الجواز؛ ولهذا صرح صاحب الحاصل بأنه المختار، فتابعه المصنف عليه، لكنه جزم بالمتنع فى الحصول فى أواخر الكلام عن تأخير البيان عن وقت الخطاب. وقال فى «جمع الجوامع»: ويتمسك بالعام فى حياة النبى ﷺ قبل البحث عن المخصص، وكذا بعد الوفاة خلافا لابن سريج. وقال الجلال فى شرحه عليه، وما نقله الأمدى وغيره من الاتفاق على ما قاله ابن سريج - مدفوع بحكاية الشيخ أبى إسحاق الشيرازى الخلاف فيه، وعليه جرى الإمام الرازى وغيره، ومال إلى التمسك به قبل البحث، اختاره البيضاوى وغيره، وتبعهم المصنف. وعبارة أبى إسحاق الشيرازى فى «اللمع»: وإذا وردت ألفاظ العموم، فهل يجب اعتقاد عمومها، والعمل بموجبه قبل البحث عما يخصها؟ - اختلف أصحابنا فيه، فقال أبو بكر الصيرفى: يجب العمل بموجبه، واعتقاد عمومها ما لم يظهر ما يخصها، وذهب عامة أصحابنا؛ أبو العباس، وأبو سعيد الإصطخرى، وأبو إسحاق المروزى؛ إلى أنه لا يجب اعتقاد عمومها، حتى يبحث عن الدليل، فإذا بحث فلم يجد ما يخصها - اعتقد حينئذ عمومها وهو الصحيح. قال الغزالى فى «المستصفى»: لا خلاف فى أنه لا يجوز المبادرة إلى الحكم بالعموم قبل البحث عن المخصص؛ لأن العموم دليل بشرط انتفاء المخصص، والشرط بعد لم يظهر. وقال الآدى فى «إحكامه»: لا نعرف خلافا بين الأصوليين فى امتناع العمل بموجب اللفظ العام قبل البحث عن المخصص وعدم الظفر به، وقال ابن الحاجب: يتمتع العمل بالعموم قبل البحث عن المخصص إجماعا. وقد تعرض شارح «المسلم» إلى نقل الإجماع فى هذا المقام، ونازع فى صحته قائلا: وأدل الدليل على أن نقل الإجماع غير متطابق؛ أن أمير المؤمنين عمر - رضى الله عنه - حكم بالدية فى الأصابع بمجرد العلم بكتاب عمرو بن حزم - رضى الله عنه - وترك القياس والرأى، ولم يبحث عن المخصص =

= ولم يسأل عنه، وكذلك سيدة النساء فاطمة الزهراء - رضى الله عنها - تمسكت بما ظنته عاما فى الميراث مع عدم البحث عن المخصص، ثم ظهر المخصص ظهور الشمس على نصف النهار، ثم قال - وبالجمله -: لم ينقل عن واحد من الصحابة قط التوقف فى العام قبل البحث عن المخصص، ولا إنكار واحد منهم فى المناظرات على من تمسك بالعام قبل البحث، وكذا فى القرن الثانى والثالث، والخفية يوجبون العمل بالعام قبل البحث، واستقر هذا المذهب إلى الآن فأين الإجماع؟ ثم نقل عن القاضى أبى زيد أن التوقف مبتدع بعد القرن الثالث. انتهى. ونقل فى التقرير والتحرير عن تاج الدين السبكي؛ أن دعوى الإجماع على أنه لابد من البحث عن المخصص - ممنوعة، فالمسألة مشهورة بالخلاف بين أئمتنا، حكاه الأستاذ أبو إسحاق الأسفراينى، والشيخ أبو إسحاق الشيرازى، ومن يطول تعداده، وعليه جرى الإمام الرازى وأتباعه، ونقل أيضا عن الفاضل الأبهري؛ أنه قدح فى هذا الإجماع مع مخالفة الصيرفى؛ لأنه إن كان فى عصره، فكيف يعتقد مع مخالفته، وهو من أهل الإجماع، وإن كان قبله لعرفه، فلم يخالفه؛ لأنه أقعد بمعرفة، وإن كان بعده لما جاز لأحد أن يخالفه بعد حكايته عن ابن الحاجب، وقد خالفه كثير من العلماء؛ كمصطفى الحاصل، والتحصيل، والمنهاج؛ فإنهم اختاروا جواز العمل به والتمسك به، ما لم يظهر المخصص، وأسندوا إيجاب طلبه إلى ابن سريج. وقد أراد بعض المتأخرين - الأسنوى - أن يجمع بين رأى من حكى الإجماع على عدم الجواز قبل البحث، وبين رأى الصيرفى فقال: إن خلافه إنما هو فى اعتقاد العموم قبل دخول وقت العمل به، فإنه قال: إذا ورد لفظ عام، ولم يدخل وقت العمل به؛ فيجب اعتقاد عمومه، ثم إن ظهر مخصص تغير ذلك الاعتقاد، هكذا نقله عنه إمام الحرمين وغيره عنهم حكاية الخلاف، فالحق أن نقل الإجماع على منع العمل بالعام قبل البحث عن المخصص - ليس على ما ينبغى. على هذا النحو فرضوا النزاع فى هذه المسألة، ولم يتعرض من تكلم فيها لبيان هل هذا الخلاف جاء نتيجة لاختلافهم فى دلالة العام، أم أنه خلاف مبتدأ بعيد عن هذا؟ وسنرى من الأدلة التى حكيت للمتنازعين، ومن مناقشتهم ما يحدد لنا ارتباط البحثين ببعضهما؛ إذ إنها فى معظم منها تنجس إلى دلالة العام، وجعلها هديا لهم فيما ذهبوا إليه؛ وإليك ما قالوه: قال الماتعون من العمل قبل البحث: عارض دلالة العام احتمال المخصص، ولا حجة مع احتمال المعارض؛ فوجب التوقف إلى البحث. وأجيب عن ذلك من قبل القائلين؛ بأن دلالة العام قطعية بأن العام قاطع، ولا احتمال للتخصيص إلا عقلا؛ كاحتمال المجاز فى الخاص، والاحتمال عقلا لا يعارض الدلالة وضعا، فلا ينافى الحقيقة، وأما القائلون بظنية العام - وهم مع ذلك لا يمنعون من العمل قبل البحث - فلهم أن يقولوا: إن احتمال المخصص احتمال مرجوح، فلا يعارض العموم الوضعى الراجح، فلا توقف، بل يجب العمل بالراجح. وفى الجواب من قبل الظننين نظر، فإن لقائل أن يقول: إن شيوع التخصيص وكثرته - حتى قيل: ما من عام إلا وقد خص - يجعل احتمال ثبوته مساويا لاحتمال عدمه، ويتوقف ترجيح أحد الأمرين على البحث والتفتيش. ولهم غير هذا الوجه شبه حكاهما صاحب مفتاح الأصول، وليس فيها أثارة من علم، رأينا أن من الخير العدول عن إثباتها، ومن =

«أرادها فعليه بهذا البحث من كتابه. وتمسك القائلون بجواز العمل بالعام من غير فحص عما يأتي: أولاً: لو وجب طلب المخصص في التمسك بالعام - لوجب طلب المجاز في التمسك بالحقيقة، واللازم متف، بيان الملازمة أن إيجاب طلب المخصص إنما هو للتحرز عن الخطأ، وهذا المعنى بعينه موجود في المجاز بل هو أبغ، إذ على تقدير وجود المخصص تكون المفسدة في ثبوت الحكم. محل التخصيص، وتحصل فائدة تحقق الحكم في غيره، وهو مقصود اللفظ، وعلى تقدير وجود المجاز قد تكون الحقيقة غير مرادة، فيحصل مفسدتان، إحداهما: ثبوت الحكم للحقيقة، وهو غير مراد، والثانية: انتفاؤه عن المجاز وهو المراد، وأما انتفاء اللازم؛ فلأن طلب المجاز ليس بواجب اتفاقاً، والعرف قاض بجعل الألفاظ على ظواهرها من غير بحث عن وجود ما يصرف -: اللفظ عن حقيقته، وإذا كان في العرف كذلك وجب في الشرع كذلك، لقوله - عليه السلام - «ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن». وأجيب عن هذا الوجه بالفرق بين العام والحقيقة، فإن العمومات أكثرها مخصوص كما عرفت، فصار حمل اللفظ على العموم مرجوحاً في الظن قبل الفحص عن المخصص، ولا كذلك الحقيقة، فإن أكثر الألفاظ على الحقائق وما قيل: إن أكثر اللغة مجازات يكذبها التبع. وظاهر أن هذا الجواب إنما يتجه على من يرى ظنية العام؛ بناء على قيام الاحتمال فيه، فإن كان من الذين يتمسكون بهذا الدليل من يرى هذا الرأي - كان الجواب سديداً بالنسبة له؛ لأنه على ما سلف بيانه يفرق بين العام والخاص، فكيف ينهب إلى القول بأنهما متساويان، ويرتب على ذلك العمل بدون توقف إلى البحث في العام؛ كما لا يتوقف في غيره من الحقائق، أما أولئك الذين يرون أن العام قطعي في دلالته - والظاهر أن الدليل لهم - فلا يتجه عليهم هذا الجواب؛ لأنهم لا يعترفون بقيام الاحتمال في العام، وغيره من الحقائق - الاحتمال الناشئ عن دليل - حيث لا يتضح أنهم يعتمدون في هذا الدليل على مذهبهم في دلالة العام. ثانياً: ما نقله صاحب مفاتيح الأصول، وهو: أن الدليل الدال على العمل بخير الواحد من غير توقف: وهو أن الصحابة والتابعين كانوا يعملون بخير الواحد، وشاع ذلك وذاع من غير تكبر، وإلا لنقل إلينا بالعادة، يجري نظيره هنا بأن يقال: لم يطلب أحد من المتنزهين في المسألة التوقف من صاحبه، حتى يبحث عن المعارض، والمخصص بل سكت أو تلقى بالقبول، وإلا لنقل إلينا؛ فصار إجماعاً على عدم البحث عن المخصص، على أنه يمكن أن يقال: معلوم من شأن الصحابة والتابعين أنه حين احتجاج أحدهم على صاحبه بالآية الظاهرة في معنى، أو المتناولة بعمومها الشيء، إذا تلا عليه الآية - لم يكن يجيبه بأنه لا حجة فيها، فلعلها مخصوصة أو مؤول، فانظر حتى ننظر في تخصيصه وتأويله، ونصل إلى ما يحول إليه البحث من أحد المعتبرين، ونقل عن الواقفية أيضاً ما يعضد هذا فقال: ويمكن الاستدلال على الجواز، بأن علماء الأمصار في جميع الأعصار لم يزالوا يستدلون في المسائل بالعمومات من غير ضمنية نفس المخصص، ولو لم يصح التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص - لكان للخصم أن يقول: العام لا يكفي في إثبات هذه المسألة، ولا علم لي ببحثك عن المخصص الذي يوجب انتفاؤه دخول هذا الفرد المتنزه فيه. وفي هذه الحجة نظر للمنع من اتفاق الصحابة والتابعين على =

=ذلك، وكيف لا والعظم على لزوم البحث، ولو كان فعل الصحابة والتابعين ثابتاً - لما خفى عليهم؛ مع كثرة تتبعهم، وقرب عهدهم، وعلو درجتهم. ثالثاً: العام قطعى الدلالة على الأفراد، أو ظنى الدلالة عليها - على الخلاف السابق - وعلى الرايين فلا توقف، أما على الأول؛ فلأن العام يستفاد منه الحكم قطعاً، فلا يتوقف بعد العلم بالحكم الثابت قطعاً على عدم احتمال المعارض احتمالاً غير معتد به؛ كما لا يتوقف فى سائر القواطع على عدم احتمال النسخ والتأويل، وأما على الثانى؛ فلأن العام يفيد ظن الحكم الإلهى ظناً قوياً، فيجب العمل به من غير توقف - لأجل احتمال مرجوح للإجماع على العمل بالراجح. قال شارح «المسلم»: لقد أوقعنى فى العجب قول الواقفية؛ حيث جعلوا العام فى حكم المجمل حتى أوجبوا التوقف إلى ظهور المراد بل جعلوه لغزاً، وكيف ساغ لهم القول مع حكمهم بوضع الصيغ للعموم انفراداً، وهى دالة عليه قطعاً عند الحنفية وظناً قوياً لا يحتمل إلا احتمالاً عقلياً مرجوحاً عند غيرهم، وهل هذا إلا تهافت منهم؟! وبعد فهذا عرض وحيز لأدلة الفريقين، وما قد عساه أن يرد على كل من صاحبه من التوهين والتضعيف، والذى تطمئن النفس إليه فى هذا النزاع أن الذى يتفق ومذهب القائلين بقطعية الدلالة فى العام - هو القول بالعمل بدون بحث عن المخصص؛ لأن أبواب هذا الرأى لا سبيل لهم إلى القول بالتوقف، وإلا فكيف يهملون الاحتمال فى العام، ويحكمون بأنه قطعى الدلالة؛ نظراً إلى صيغة العام، ثم يوجبون التوقف إلى البحث، اللهم إن هذا غير مفهوم ولا مستساغ، أما الآخرون وهم الذين يعترفون بقيام الاحتمال فى العام حتى حكموا بظنيته؛ بناء عليه - فإننا نختار بالنسبة لهم ذلك الاتجاه الذى سار عليه الإمام الشاطبى فى موافقاته. من أن العمومات إذا اتخذ معناها، وانتشرت فى أبواب الشريعة من مثل العبادات، والمعاملات، والأنكحة، أو تكررت فى مواطن بحسب الحاجة من غير تخصيص - فهى بحراً على عمومها بدون توقف، ولا بحث عن وجود معارض، وإن لم يكن العموم مكرراً، ولا مؤكداً، ولا منتشرًا فى أبواب الفقه - فالتمسك بمجرده فيه نظر، بل لابد من البحث عما يعارضه أو يخصه، واعتمد فى ذلك على الاستقراء، فإن الشريعة قررت أن لا حرج علينا فى الدين فى مواضع كثيرة، ولم تستثن منه موضعاً ولا حالاً، فعده العلماء أصلاً مطرداً، وعموماً مرجوحاً إليه من غير استثناء، ولا طلب تخصيص، ولا توقف فى مقتضاه، وليس ذلك إلا لما فهموا بالتكرار والتأكيد من القصد إلى التعظيم التام. وقررت الشريعة أيضاً: «ألا تزر وازرة زر أخرى»، فأعمل العلماء المعنى على عمومه من غير توقف ولا بحث، وبينت بالتكرار أن لا ضرر ولا ضرار، وأن من سن سنة حسنة أو سيئة - كان له ممن اقتدى به حظ؛ إن حسناً أو سيئاً، فحمل العلماء المعنى على عمومه، من غير تفتيش ولا بحث عن وجود معارض. على أن ما حصل فيه التكرار والتأكيد والانتشار صار بظاهره، باحتفاف القرائن به بمنزلة النص القاطع الذى لا احتمال فيه، بخلاف ما لم يكن كذلك؛ فإنه معرض الاحتمالات، فيجب التوقف فى العمل بمقتضاه حتى يعرض على غيره، ويبحث عن وجود معارض له. وعلى الجملة فالرأى فى نظر الإمام الشاطبى أن كل أصل تكرر تقريره، وتأكد أمره، وفهم ذلك من بحارى الكلام فهو مأخوذ على حسب عمومه =

«معمول به من غير توقف. في مقدار ما يجب على المجتهد من ذلك البحث عند من يرى وجوبه، وقد اختلف الأصوليون فيه على قولين: الأول: أنه لا يشترط العلم بعدم المخصص، بل يكفي أن يحصل غلبة الظن بالانتفاء عند الاستقصاء في البحث، وهو ما عليه الأكثر من أهل الأصول. الثاني: أنه يشترط؛ فلا بد من القطع بانتفاء الأدلة المخصصة، وهو يحكى عن القاضي أبي بكر الباقلاني وجماعة. احتج الأكثر بما يأتي: قالوا: وإنما اكتفينا بمحصول غلبة الظن، ولم نشترط القطع؛ لأنه مما لا سبيل إليه غالباً؛ إذ غاية الأمر عدم الوجدان، وهو لا يدل على عدم الوجود، فلو اشترط القطع لأدى إلى إبطال العمل بأكثر العمومات، وهو باطل». واعترض: يمنع عدم حصول القطع بعدم المخصص؛ لأنه مما يحصل بسهولة، وبيان ذلك أن المسألة إن كانت مما كثر فيه البحث بين العلماء، وطال نزاعهم فيه، ولم يطلع على تخصيص، ولا نقله ناقل منهم - فإعادة قضية بالقطع بانتفائه، إذ لو كان لوحد مع كثرة البحث قطعاً، وإن لم تكن مما كثر فيه البحث بين العلماء، فبحث المجتهد فيها يوجب القطع بانتفائه أيضاً؛ ولأنه لو أريد بالعام الخاص لنصب لذلك دليل يطلع عليه، فإذا بحث المجتهد، ولم يعثر على دليل التخصيص - يقطع بعدمه. وينجّب بأن ما ذكر باطل بما جاء في جملة من الكتب من منع العلم - عادة عند كثرة البحث، فإنه كثيراً ما تكون المسألة مما تكرر فيه بحث المجتهد، أو يبحث المجتهد فيها، فيحكم، ثم يجد ما يرجع به عن حكمه، وهذا في غاية الظهور. أما قولهم: لو كان المراد بالعام بعض الأفراد - لنصب الله تعالى عليه دليلاً. يطلع عليه - فغير مسلم؛ لأنه لا يلزم اطلاع المكلفين عليه، ويتقدير ذلك: لا نسلم نقلهم له. واعترض أيضاً بأننا لا نسلم بطلان الثالي، وما المانع من بطلان العمل بأكثر العمومات؟ وينجّب بأن المانع أمران:

أحدهما: استلزام ترك أكثر العمومات الخروج عن الأحكام، وهو غير جائز؛ ولذا جاز العمل بالظن في الفروع. ثانيهما: إجماع المسلمين على العمل بأكثر العمومات. واعترض بأن غلبة عدم التمكن من تحصيل القطع بعدم المخصص - لا يستلزم عدم وجوبه مطلقاً، حتى فيما إذا تمكن منه، وإن كان نادراً؛ فما ذكروه ليس بسديد، وينجّب بأن ما ذكر باطل لوحهين:

أحدهما: أن مقصودهم دفع القول باشتراط تحصيل القطع بعدم المخصص كلية في العمل بالعام، ولا ريب أن ما ذكروه يدفع هذا الإيجاب الكلي؛ فإن السالبة الجزئية إذا صحت - أبطلت الموجبة الكلية؛ لما تقرر في علم المنطق أن السالبة الجزئية تناقض الموجبة الكلية، وأن ثبوت أحد النقيضين يستلزم رفع الآخر.

ثانيهما: أنه إذا ثبت عدم وجوب تحصيل القطع بعدم المخصص في كثير من العمومات باعتبار تعذر ذلك فيه - وجب الحكم بعدم الوجوب فيما يمكن فيه ذلك؛ إما لإحاق النادر بالغالب طرداً للباب، ومراعاة لضبط الكلية، وصونا للحكم بعدم الاشتراط عن الاختلاف؛ وإما لأن النادر غير متميز عن الغالب، وأن العلم بعدم إمكان تحصيل القطع بعدم المخصص في الأغلب، إنما هو على جهة الإجمال دون التفصيل، وذلك يوجب سقوط وجوب تحصيل القطع بعدم المخصص في الأغلب على جهة الإجمال دون التفصيل، وهو يوجب السقوط في جميع الأفراد، =

قال المصنف - رحمه الله - : فَرَعٌ :

إِذَا قُلْنَا: يَجِبُ نَفْيُ الْمُخَصَّصِ فَذَلِكَ مِمَّا لَا سَبِيلَ إِلَيْهِ إِلَّا بِأَنْ يَجْتَهِدَ فِي الطَّلَبِ، ثُمَّ لَا يَجِدُ، لَكِنَّ الإِسْتِدْلَالَ بِعَدَمِ الْوُجْدَانِ عَلَى عَدَمِ الْوُجُودِ - لَا يُورِثُ إِلَّا الظَّنَّ الضَّعِيفَ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: إذا قلنا: «لا بد من نفي المخصص ولا سبيل إليه بالطلب - فيلزم الوجدان، لكن ذلك لا يفيد إلا ظنا ضعيفا.

واعلم: أن هذا رد على القاضى؛ فإنه يذهب إلى أنه يمكن تحصيل القطع بنفى المخصص، وتمسك بمسلكين ضعيفين:

أحدهما: أن البحث إذا كان فى مسألة مشهورة بالخلاف بين العلماء - فيستحيل أن يكون هناك مخصص، ولا يُطَّلَع عليه.

قال الغزالي^(١): هذا ضعيف؛ لأنه حجر على أصحابه أن يحكموا بمقتضى العموم، إلا فى مسألة مشهورة بالخلاف.

وثانيهما: أنه لو كان هناك مخصص، لنصب الله عليه دليلا. وهذا ضعيف أيضا؛ لجواز ألا ينصب عليه، أو إن نصبه، لا يبلغ المجتهدين، وإن استقصى فى البحث، والله أعلم.

* * *

«والأول وجب البحث فى جميعها وهو مستلزم للحرَج العظيم، ثم هذا لا يقتضى الاكتفاء بالظن مطلقا، وإنما يقتضى عدم اشتراط القطع مطلقا؛ لأن غلبة انتفاء السبيل إلى القطع لا تقتضى؛ أنه لا يشترط القطع فى النادر، بل يمكن أن يكتفى بالظن فيما لا يمكن القطع فيه، ويشترط فيما يمكن. نعم يمكن أن يقال: لما تعذرت التفرقة بين ما يمكن القطع فيه وبين خلافه - كان اشتراط القطع فيما يمكن تحصيل القطع فيه - يودى إلى الاستقصاء فى جميع العمومات وأكثرها، ورعا حصل اليأس، وأدى ذلك إلى العسر والحرَج. ومما تقدم من اعتراضات المخالفين نعلم وجهة نظرهم فى إيجاب البحث حتى القطع؛ إذ قالوا: إذا كثر البحث من المجتهد عن المخصص ولم يجد قضت العادة بعدم الوجود وهو قاض بالقطع بعدم المخصص. والجواب: منع قضاء العادة بالقطع عند ذاك إنما العادة تقضى بالظن ولو قويا؛ وبهذا يرجح ما ذهب إليه الأكثر من الاكتفاء بغلبة الظن. ينظر نص كلام شيخنا: محمد فايد فى العام.

الْقِسْمُ الثَّالِثُ

فِيمَا يَقْتَضِي تَخْصِصَ الْعُمُومِ

قال المصنف - رحمه الله - : وَالْكَلَامُ فِي هَذَا الْقِسْمِ يَقَعُ فِي أَطْرَافٍ أَرْبَعَةٍ: أَحَدُهَا: الْأَدِلَّةُ الْمُتَّصِلَةُ الْمُخَصَّصَةُ.

وَتَانِيهَا: الْأَدِلَّةُ الْمُنفَصِلَةُ الْمُخَصَّصَةُ.

وَتَالِثُهَا: بِنَاءُ الْعَامِّ عَلَى الْخَاصِّ.

وَرَابِعُهَا: مَا يُظَنُّ أَنَّهُ مِنْ مُخَصَّصَاتِ الْعُمُومِ، وَلَيْسَ كَذَلِكَ.

الْقَوْلُ فِي الْأَدِلَّةِ الْمُتَّصِلَةِ

وَفِيهِ أَبْوَابٌ:

الْبَابُ الْأَوَّلُ

فِي الْإِسْتِثْنَاءِ

وَفِيهِ مَسَائِلُ

الْمَسْأَلَةُ الْأُولَى: الْإِسْتِثْنَاءُ:

إِخْرَاجُ بَعْضِ الْجُمْلَةِ مِنَ الْجُمْلَةِ بِلَفْظِ «إِلَّا»، أَوْ مَا أَقِيمَ مَقَامَهُ أَوْ يُقَالُ: مَا لَا يَدْخُلُ فِي الْكَلَامِ إِلَّا لِإِخْرَاجِ بَعْضِهِ بِلَفْظِهِ، وَلَا يَسْتَقِيلُ بِنَفْسِهِ.

وَالدَّلِيلُ عَلَى صِحَّةِ هَذَا التَّعْرِيفِ:

أَنَّ الَّذِي يُخْرِجُ بَعْضَ الْجُمْلَةِ عَنْهَا: إمَّا أَنْ يَكُونَ مَعْنَوِيًّا؛ كَدَلَالَةِ الْعَقْلِ، وَالْقِيَاسِ؛ وَهَذَا خَارِجٌ عَنْ هَذَا التَّعْرِيفِ.

وَمِمَّا أَنْ يَكُونَ لَفْظِيًّا: وَهُوَ إمَّا أَنْ يَكُونَ مُنْفَصِلًا؛ فَيَكُونُ مُسْتَقِيلًا بِالدَّلَالَةِ؛ وَإِلَّا كَانَ

لَعَوًّا وَهَذَا - أَيْضًا - خَارِجٌ عَنْ هَذَا الْحَدِّ.

أَوْ مُتَصِلًا، وَهُوَ: إِمَّا التَّقْيِيدُ بِالصِّفَةِ، أَوْ الشَّرْطِ، أَوْ الْإِسْتِثْنَاءِ، أَوْ الْغَايَةِ: أَمَّا التَّقْيِيدُ بِالصِّفَةِ: فَالَّذِي خَرَجَ لَمْ يَتَنَاوَلْهُ لَفْظُ التَّقْيِيدِ بِالصِّفَةِ؛ لِأَنَّكَ إِذَا قُلْتَ: «أَكْرَمَنِي بَنُو تَمِيمٍ الطَّوَالِ» خَرَجَ مِنْهُمْ الْقِصَارُ، وَلَفْظُ «الطَّوَالِ» - لَمْ يَتَنَاوَلِ الْقِصَارَ؛ بِخِلَافِ قَوْلِنَا: «أَكْرَمَنِي بَنُو تَمِيمٍ إِلَّا زَيْدًا»؛ فَإِنَّ الْخَارِجَ، وَهُوَ زَيْدٌ، تَنَاوَلَتْهُ صِغَةُ الْإِسْتِثْنَاءِ وَهَذَا هُوَ الْإِحْتِرَازُ عَنِ التَّقْيِيدِ بِالشَّرْطِ.

وَأَمَّا التَّقْيِيدُ بِالْغَايَةِ: فَالْغَايَةُ قَدْ تَكُونُ دَاخِلَةً؛ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿إِلَى الْمَرَافِقِ﴾ [المائدة: ٦]؛ بِخِلَافِ الْإِسْتِثْنَاءِ. فَبَيَّنْتُ أَنَّ التَّعْرِيفَ الْمَذْكُورَ لِلْإِسْتِثْنَاءِ مُنْطَبِقٌ عَلَيْهِ.

الشرح: قال الإمام في كتاب «البرهان»^(١): والاستثناء: استفعال من الثنى، وهو: الصرف، يقال: ثنيت الشيء أثنيته؛ إذا حرفته^(٢)، وثنى الثوب: إذا كف [٢٣٧/أ] وعطف عن أطراف الأذيال والكمام.

وقال الشيخ أبو إسحاق: قيل: إن الاستثناء: مشتق من ثنية الخير بعد الخير؛ كأن دخل في الخير الأول ودخل في الخير الثاني؛ فبنى منه الخير.

وقال الغزالي^(٣): الاستثناء: قول ذو صيغ مخصوصة، محصورة دال على أن المذكور [فيه] لم يرد بالقول الأول.

قال بعضهم: ما ذكره باطل طردًا وعكسًا:

أما طردًا: فلأنه ييطل بالتخصيص بالشرط والصفة والغاية.

وأما عكسًا: فيقولهم: «جاء القوم إلا زيدا»؛ فإن هذا فرد خاص من أفراد الاستثناء، وليس بذي صيغ؛ ضرورة أن كل فرد مخصوص من أفراد الاستثناء لا يكون له إلا صيغة واحدة. ولك أن تمنع أن المذكور بالاستثناء المتصل غير مراد بالقول الأول؛ بناء على الخلاف الذي نقلناه وأيضًا لا حاجة إلى قوله: «محصورة».

واعلم: أن ما أورده على طرده - مندفع بالمنع.

(١) ينظر: البرهان (١/٣٨٠).

(٢) في «ب»: طويته. كما في بعض نسخ البرهان.

(٣) ينظر: المستقصى (١٦٣/٢).

وقال صاحب «الإحكام»^(١): الاستثناء: عبارة عن لفظ متصل بجملة، لا يستقل بنفسه، دال [بحرف «إلا» أو إحدى أخواتها]، على أن مدلوله غير مراد مما اتصل به، وهو ليس بشرط ولا صفة ولا غاية.

وهو باطل طردًا: بقولنا: «قام القوم إلا زيدًا، وما قام القوم بل زيد، ولكن زيد».

وعكسًا: بقولهم: «ما جاء إلا زيد»؛ فإنه لو أسقطه، لم يكن الباقي جملة.

وقال ابن الحاجب^(٢): الاستثناء: إخراج بـ «إلا» وأخواتها.

وذكر المصنف تعريفين للاستثناء:

الأول: هو: «الاستثناء: إخراج بعض الجملة عن الجملة بلفظة «إلا» أو ما أقيم

مقامها».

واعلم: أن هنا أمورًا:

أحدها: المستثنى، وهو القائل لتلك الجملة مع صيغة الاستثناء، وهو المخرج حقيقة.

وثانيها: المخرج من تلك الجملة، وهو «زيد» في قولنا: «قام القوم إلا زيد».

وثالثها: الإخراج، وهو فعل صادر من الفاعل به الخروج، ولابد من صيغة دالة على

الإخراج.

وإذا تقرر هذا، فنقول: القائل: «الاستثناء [٢٣٧ / ب]: إخراج بعض...» [تعريف

فعل المستثنى، وليس بتعريف حقيقة الاستثناء. وقوله: «عن^(٣) الجملة» - فيه نظر؛ لأن

المخرج هو بعض مدلول الجملة لا بعض الجملة؛ ولا يرد عليه: «قام القوم ولم يقم زيد»؛

فإن لفظ «لم يقم» قام مقام «إلا»؛ ولأن «إلا» للإخراج؛ بخلاف «لم يقم».

التعريف الثاني: «الاستثناء: ما لا يدخل في الكلام إلا لإخراج بعضه بلفظ لا يستقل

بنفسه».

واعلم: أن هذا التعريف شرحه المصنف، ونزيده إيضاحًا فنقول:

المخرج لبعض مدلول الجملة: إما أن يكون معنويًا أو لفظيًا:

أما الأول: فخارج عن التعريف المذكور بقيد اللفظ؛ فإنه قال: «ما لا يدخل في

الكلام إلا لإخراج بعضه»، ومن المعلوم أن الداخل في الكلام لا يكون إلا لفظًا أو

نقول: إن المراد بقولنا: «ما لا يدخل في الكلام من الألفاظ»؛ فيخرج بهذا المخرج

المعنوي.

(١) ينظر: الإحكام (٢/٢٦٥).

(٢) ينظر: شرح المختصر (٢/٣٢٢).

(٣) سقط في «ب».

ثم نقول: اللفظ المخرج: إما أن يكون مستقلاً بالدلالة على المراد أو لا: والمستقل بالدلالة: قوله: «اقتلوا المشركين، لا تقتلوا أهل الذمة»؛ فإنَّ قوله: «لا تقتلوا أهل الذمة» كلام مستقل بنفسه؛ فلم يبق إلا المخرج اللفظي.

وأما غير المستقل بنفسه - فهو: التقييد بالشرط، والصفة، والغاية، والاستثناء:

أما التقييد بالصفة: فخارج عنه؛ وذلك لأن الذى خرج بالتقييد بالصفة لم يتناوله لفظ التقييد بالصفة؛ فإنك إذا قلت: «أكرمنى بنو تميم الطوال» - فالقصار الخارجون لم يتناوله اللفظ بالتقييد؛ بخلاف الاستثناء: فإن المستثنى دخل عليه لفظ «إلا» بعد ما تناوله. وكذا الشرط: فليس بمخرجه على الإطلاق؛ بل قد تدخل الغاية؛ كما فى قوله تعالى: ﴿إِلَى الْمَرَافِقِ﴾ [المائدة: ٦]؛ فيخرج بقولنا: «ما لا يدخل فى الكلام»، فبقى التعريف المذكور منطبقاً على الاستثناء، وفيه نظير؛ وذلك لأن هذا التعريف لأداة الاستثناء لا للاستثناء؛ فإن «ما لا يدخل فى الكلام [إلا] للإخراج» يكون أداة للاستثناء، وقد ذكره تعريفنا [٢٣٨/١] للاستثناء، و«إلا» يخرج بعض مدلول الكلام لا بعض الكلام، ولأن المخرج للتقييد بالصفة والشرط مصرحاً به فى التعريف المذكور؛ فإنه قصد بإخراجه ألا يتناول ما أخرجه عن الكلام، وهو «زيد»؛ فإنه دخل عليه؛ بخلاف التقييد بالصفة والشرط. وهذا القيد ليس بمذكور صريحاً؛ بل ربما فهم من قوله: «ما لا يدخل فى الكلام إلا لإخراج بعضه»؛ فإنه يفهم منه: أنه داخل على المستثنى؛ بخلاف الشرط؛ فال تصريح به أولى؛ فنقول: الاستثناء: «هو اللفظ غير المستقل بنفسه الذى لا يدخل فى الكلام إلا لإخراج ما دخل عليه»، وهذا إنما يتناول أداة الاستثناء لا نفس الاستثناء، وأحد التعريفين للأداة، والآخر للاستثناء. والتعريف الثانى تعريف لأداة الاستثناء بأداة الاستثناء؛ فإنه أخذ فى التعريف لفظة «إلا» وهى من جملة أدوات الاستثناء؛ فيلزم تعريف الشيء بنفسه.

وأجاب بعضهم: بأن جميع التعريفات كذلك؛ معتقداً أنه لا يتصور أن يعرف شيء بحد أو رسم إلا كذلك.

قال: «أما إذا قلنا: «الإنسان حيوان ناطق» - فالحيوان الناطق هو الإنسان، وقد تغيرت العبارة: وهذا فاسد لا يخفى فساداً إلا على من لم يعرف من قواعد التعريفات شيئاً، وقد نبهنا على فساد هذا الحال فى هذا الكتاب فى «المنطق» الموضوع فى أوله، وفى غير ذلك الموضوع؛ فلا نعيده. وقد تنبه لهذا الإشكال صاحب «التحصيل».

قال صاحب «التحصيل»: من أدوات الاستثناء لفظة «غير»، وهى غير مختصة بالاستثناء؛ فإنها تستعمل صفة؛ كقولهم: «مررت برجل غيرك»؛ وكذلك «ليس»، و«لا

٤٣٤ الكاشف عن المصنوع
يكون؛ فإنه للاستثناء، وليس مختصاً به؛ فإنه للسلب أيضاً؛ فلا ينبغي أن يقال:
«الاستثناء لا يدخل في الكلام إلا للإخراج المذكور»؛ وكذلك إذا قلت: «أكرم القوم»
لا يلزم كلهم.

واعلم: أن هذا الأخير غير وارد؛ لأنه خارج [٢٣٨/ب] عن المستقل بنفسه. ولا
يقال: «الاستثناء من النكرة لا يخرج من الكلام شيئاً، والإخراج فرع الدخول؛ وذلك
كقولهم: «أكرم رجلاً إلا زيدا» أو: «صلِّ إلا الحمام» فإننا نمنع ضحة الاستثناء من
النكرات. وأما الاستثناء المنقطع، فلا يرد؛ لأن التعريف المذكور إنما هو للاستثناء المتصل.
تنبيه: قال ابن الحاجب^(١): «المخصّص المتصل: الاستثناء، والشرط، والصفة،
والغاية»، وقد أهمل بدل البعض، وهو مخصص بالاتفاق، ولا مدخل للمنقطع في
المخصّص، ولا نعرف خلافاً في صحته وإنما اختلف في كونه حقيقة: أو مجازاً، وعلى
الحقيقة إما [متواطئ]^(٢) على قول، أو مشترك على قول، ولا بد لصحته من مقارنة
الفعل في مخالفة الحكمين، فقد يكون في نفي الحكم عن المستثنى؛ مثل: «ما جاءني
زيد إلا عمرو»، وقد يكون؛ لأن للمستثنى حكماً آخر يخالفه بوجه ما؛ مثل: «ما زاد
إلا ما نقص»، ولكن مثله فيقدر به.

قال المصنف - رحمه الله -: الْمَسْأَلَةُ الثَّانِيَّةُ:

يَجِبُ أَنْ يَكُونَ الْإِسْتِثْنَاءُ مُتَّصِلًا بِالْمُسْتَثْنَى مِنْهُ عَادَةً.

وَأَحْزَرْنَا بِقَوْلِنَا: «عَادَةً» - عَمَّا إِذَا طَالَ الْكَلَامُ؛ فَإِنَّ ذَلِكَ لَا يَمْنَعُ مِنْ اتِّصَالِ
الْإِسْتِثْنَاءِ، وَكَذَلِكَ قَطَعَ الْكَلَامُ بِالنَّفْسِ وَالسُّعَالِ - لَا يَمْنَعُ اتِّصَالُهُ بِهِ.

وَعَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا -: أَنَّهُ جَوَزَ الْإِسْتِثْنَاءَ الْمُنْفَصِلَ.

وَهَذِهِ الرُّوَايَةُ؛ إِنْ صَحَّتْ - فَلَعَلَّ الْمُرَادَ مِنْهَا: مَا إِذَا نَوَى الْإِسْتِثْنَاءَ مُتَّصِلًا بِالْكَلَامِ،
ثُمَّ أَظْهَرَ بَيِّنَةً بَعْدَهُ؛ فَإِنَّهُ يُدَيِّنُ فِيمَا بَيْنَهُ وَبَيْنَ اللَّهِ تَعَالَى فِيمَا نَوَاهُ.

لَنَا وَجْهَانِ: الْأَوَّلُ: لَوْ جَازَ تَأْخِيرُ الْإِسْتِثْنَاءِ - لَمَا اسْتَقَرَّ شَيْءٌ مِنَ الْعُقُودِ: مِنَ
الطَّلَاقِ - وَالْعِتَاقِ، وَلَمْ يَتَحَقَّقِ الْحِنْثُ أَصْلًا؛ لِجَوَازِ أَنْ يَرَدَّ عَلَيْهِ الْإِسْتِثْنَاءُ؛ فَيُغَيِّرُ
حُكْمَهُ.

(١) ينظر: شرح المختصر: (١٣٢/٢).

(٢) سقط في «ب».

الثانى: نَعْلَمُ بِالضَّرُورَةِ أَنَّ مَنْ قَالَ الْيَوْمَ لَوْ كَيْلَهُ: «بِعْ دَارِي مِنْ أَىِّ شَخْصٍ كَانَ»؛ ثُمَّ قَالَ بَعْدَ غَدٍ: «إِلَّا مِنْ زَيْدٍ»؛ فَإِنَّ أَهْلَ الْعُرْفِ لَا يَجْعَلُونَ هَذَا الْإِسْتِثْنَاءَ عَائِدًا إِلَى مَا تَقَدَّمَ.

اِحْتَجُّوا: بِأَنَّهُ يَجُوزُ تَأْخِيرُ النَّسْخِ وَالتَّخْصِيسِ؛ فَكَذَا الْإِسْتِثْنَاءُ.

وَالْجَوَابُ: أَنَّهُ يَطْلُبُ بِالشَّرْطِ، وَخَبَرِ الْمُبْتَدَأِ؛ ثُمَّ نَطَأَ بِهِمْ بِالْجَامِعِ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: قال - رضى الله عنه - قال إمام الحرمين^(١): شرط الاستثناء: الاتصال بالمستثنى منه، وإن انقطع، لم يعمل. ونقل عن ابن عباس: أنه كان يُعْمَلُ الاستثناء [المتصل، ويجوز فصله]^(٢)، وإن طال الفصل.

وذهب بعض الفقهاء: إلى أن ذلك يجوز فى كتاب الله تعالى خاصة دون غيره. والرد على من يجوز ذلك الاستثناء: مدرك بالبدية، مُعْنٍ وضوحه عن الإطناب. والمشكل: صحة النقل عن ابن عباس، والوجه: تكذيب الناقل، أو حمله على أنه غلط. ويمكن أن يحمل مذهبه: على إضمار الاستثناء متصلا، ثم الیوح بادعاء إضماره متأخرا. وهذا مذهب مزيف، وقد صار إليه بعض أصحاب مالك، أما الذين قالوا بتجويز [تأخير الاستثناء] فى كتاب الله - تعالى - خاصة - فسيبه: خيال تخيله من مبادئ كلام المتكلمين الصائرين إلى أن الكلام الأزل [٢٣٩ / أ] واحد، وإنما الترتيب فى جهات الوصول إلى المخاطبين، وإن كان كلاما متأخرا قد تأخر عن الاستثناء - فذلك فى سماع السامعين، [لا فى كلام رب العالمين]، وهذا من هؤلاء اقتحام العمایات.

فإذا استقر هذا العقد فى كلام الله تعالى فالحكم عليه ظاهر؛ بما هو الاختلاف حقا، والواحد لا يختلف. ويثبت: أن الواحد الذى حقه ألا ينقسم مستثنى عنه، واستثناء المستثنى عنه منفى، والاستثناء نفى، وهيهات أن يشتمل على ذلك [فكر عاقل]، وأن يماثل!! انتهى كلامه.

واعلم: أن قوله: «فساد ذلك مدرك بالبدية» يحمل على أن من نظر فى لغة العرب؛ بل فى سائر اللغات - علم قطعا أن الاستثناء غير المتصل لا يعمل، وأنه لا يجوز. وأما ما ذكره من الرد - فمعناه أن الواحد الحقيقى لا ينقسم، وإذا دخله الاستثناء، والمستثنى منه ثابت، والمستثنى منفى؛ فيلزم الواحد؛ وهو محال.

(١) ينظر: البرهان (٣٨٥/١)، والمستصفى (١٦٤/٢).

(٢) فى «ب»: المنفصل.

وقال الغزالي^(١): ونقل عن ابن عباس جواز تأخير الاستثناء، ولعله لا يصح عنه النقل؛ [إذ لا يليق ذلك بمنصبه]، وإن صح: فلعله أراد به إذا نوى الاستثناء متصلاً أولاً، ثم أظهر نيته بعده؛ فيدين بينه وبين الله - تعالى - فيما نواه. ومذهبه: أنه مما يدّين فيه العبد، فيقبل ظاهراً؛ فهذا له وجه.

وأما تجويز التأخير لو أجزى [دون هذا التأويل] فعليه - اتفاق أرباب اللغة على خلافه.

وقال الشيخ أبو إسحاق ناقلاً عن القاضي: إن هذه الحكاية بعيدة عن ابن عباس.

وقال الحسن، وعطاء: يصح الاستثناء ما دام في المجلس.

وقيل: إن كان في الكلام قرينة تدل على أنه أراد به الاستثناء من الكلام - صح، وإن انفصل عنه.

وحكى صاحب «المعتمد»^(٢) نقلاً عن ابن عباس من غير تأويل، ولا تكذيب للناقل.

وقال المازري شارح «البرهان»: إن صح النقل عن ابن عباس، فيحمل على أنه يضمن الاستثناء بقلبه سراً، أى: أضمر الاستثناء، ثم أخرج بعد ذلك: أنه كان أضمره. وهذه مسألة اختلف العلماء [٢٣٩ ب/] فيها، واختلاف المالكية فيها مشهور: أن الاستثناء المضمر بالقلب: هل يفيد انحلال اليمين، أو لا يفيد حتى ينطق به؟.

وقال أبو الخطاب الحنبلي: حكى عن ابن عباس: أن الاستثناء المنفصل يصح، ويخصص به أبداً. وعن الحسن وعطاء: أنه يصح ما دام في المجلس. وأرى: أن ذلك جائز إلى سنة.

ثم قال إمامنا أحمد: إذا حلف بالله، ثم سكت قليلاً^(٣)، ثم قال: «إن شاء الله» - فله استثنائه، وإنما يجوز ذلك عند أحمد في اليمين خاصة ما دام في المجلس.

ونقل صاحب «الإحكام» مذهب ابن عباس، ومذهب المالكية، ومذهب بعض الفقهاء في تجويز ذلك في كتاب الله خاصة، وتابعه ابن الحاجب في النقل.

تنبيه: اعلم: أن المسألة تعرض في صيغة الاستثناء في قوله: «إن شاء الله»، وتسمى هذه الصورة - أيضاً - بالاستثناء، واتفقوا على أنه لا يقطع الاستثناء إلا بما يعد في العرف قاطعاً للاتصال، وأما القطع بالتنفس والسعال اليسير، فلا.

(١) ينظر: المستصفى (١٦٥/٢).

(٢) ينظر: المعتمد (٢٤٢/١).

(٣) في «ب»: هنيهة.

تنبيه ثان: قال المازرى: التوابع هى: النعت، والعطف، والتأكيد، والبدل، والشروط، [و] لاختلاف فى وجوب اتصالها، وأما الاستثناء: ففيه الخلاف مع ابن عباس؛ فإنه جوز تأخير مطلقاً على قول، وإلى سنة على قول.

والدليل المذكور فى المتن ظاهر، وهو الذى عوّل عليه جميع المحققين، وهو أنه لو صح مذهب ابن عباس فى الاستثناء لما صح عهد ولا عقد؛ لجواز الاستثناء المانع من ثبوته؛ واللازم باطل إجماعاً؛ فالملزوم كذلك. وليس لقائل أن يمنع نفي اللازم؛ فإن ظاهر كلام الأئمة دل على الإجماع.

وإن أصر إنسان على المنع مستروحاً إلى مذهب ابن عباس، قلنا: لو صح هذا المذهب، لما حصل الوثوق بوعد ولا وعيد، ولا يمين ولا عهد ولا عقد؛ وذلك يفضى إلى ضرر عام لا سبيل إلى احتماله أصلاً، ويعلم بالاستقراء: أن الشريعة [٢٤٠/أ] ^(١) جاءت بخلاف ذلك. احتج الخصم ^(٢): بالقياس على تأخير النسخ والتخصيص:

أجاب المصنف: بالنقض: بالشرط، وخير المبتدأ، ووجهه: ظاهر، ثم بالمطالبة بالجامع: أما النقض بالشرط: فصحيح. وأما بخير المبتدأ: فالفرق بينهما واضح؛ لأن الكلام بدون الاستثناء [صحيح]، ولا كذلك المبتدأ المجرد.

قال بعضهم: الفرق بين الشرط والاستثناء: أن الشروط أسباب منضمة للأحكام؛ فهى مقصودة، ولا كذلك الاستثناء؛ فإنه غير مقصود. وما ذكره مندفع بالمنع.

ثم قال: الجامع بين النسخ والتخصيص والاستثناء: أن كل واحد منها يبطل مدلول اللفظ فيه. وفيه نظر؛ لأنه لا بد وأن يكون هو ^(٣) علة مشتركة، ولا كذلك ما ذكره.

واعلم: أن المنقول: أن الأشعرى قال: لو صح مذهب ابن عباس، لما عدل عنه إلى الأمر بأن يأخذ ضعفاً؛ على ما ذكر فى الآية؛ بل كان يكفيه الاستثناء ولو بعد حين، والله أعلم.

قال المصنف - رحمه الله -: الْمَسْأَلَةُ الثَّالِثَةُ:

اسْتِثْنَاءُ الشَّيْءِ مِنْ غَيْرِ جَنْسِهِ بِاطِلٍ؛ عَلَى سَبِيلِ الْحَقِيقَةِ، وَجَائِزٌ؛ عَلَى سَبِيلِ الْمَجَازِ

(١) فى وب: الشروط.

(٢) فى وب: فصيح الحكم.

(٣) أى: الجامع.

وَالدَّلِيلُ الْأَوَّلُ: أَنَّ الْإِسْتِثْنَاءَ مِنْ غَيْرِ الْجِنْسِ الْأَوَّلِ: لَوْ صَحَّ، لَصَحَّ: إِمَّا مِنَ اللَّفْظِ، أَوْ مِنَ الْمَعْنَى:

وَالْأَوَّلُ بَاطِلٌ؛ لِأَنَّ اللَّفْظَ الدَّلَالَ عَلَى الشَّيْءِ فَقَطْ - غَيْرُ ذَالٍ عَلَى مَا يُخَالِفُ جِنْسَ مُسَمَّاهُ، وَاللَّفْظُ إِذَا لَمْ يَذَلَّ عَلَى شَيْءٍ - لَا يَحْتَاجُ إِلَى صَارِفٍ يَصْرِفُهُ عَنْهُ.

وَالثَّانِي - أَيْضًا - بَاطِلٌ؛ لِأَنَّهُ لَوْ جَازَ حُمُلُ اللَّفْظِ عَلَى الْمَعْنَى الْمُشْتَرَكِ بَيْنَ مُسَمَّاهُ، وَبَيْنَ الْمُسْتَشْنَى - لَصَحَّ الْإِسْتِثْنَاءُ، وَلَجَازَ اسْتِثْنَاءُ كُلِّ شَيْءٍ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ؛ لِأَنَّ كُلَّ شَيْئَيْنِ - لَا بَدَّ، وَأَنْ يَشْتَرِكََا فِي بَعْضِ الْوُجُوهِ، فَإِذَا حُمِلَ الْمُسْتَشْنَى عَلَى ذَلِكَ الْمُشْتَرَكِ - صَحَّ الْإِسْتِثْنَاءُ.

وَلَمَّا عَلِمْنَا أَنَّ الْعَرَبَ لَمْ يُصَحِّحُوا اسْتِثْنَاءَ كُلِّ شَيْءٍ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ - عَلِمْنَا بِطُلَانِ هَذَا الْقِسْمِ.

اِحْتَجُّوا بِالْقُرْآنِ، وَالشَّعْرِ، وَالْمَعْقُولِ: أَمَّا الْقُرْآنُ - فَخَمْسُ آيَاتٍ:

إِحْدَاهَا: قَوْلُهُ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً﴾ [النِّسَاءُ: ٩٢].

وَتَانِيهَا: قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ إِلَّا إِبْلِيسَ﴾ [الحِجْرُ: ٣٠]؛ وَهُوَ مَا كَانَ مِنْهُمْ، بَلْ كَانَ مِنَ الْجِنِّ.

وَتَالِثُهَا: قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ﴾ [النِّسَاءُ: ٢٩].

وَرَابِعُهَا: قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ﴾ [النِّسَاءُ: ١٥٧]، وَالظَّنُّ لَيْسَ مِنْ جِنْسِ الْعِلْمِ.

وَخَامِسُهَا: قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا وَلَا تَأْثِيمًا * إِلَّا قِيلًا سَلَامًا سَلَامًا﴾ [الْوَاقِعَةُ: ٢٥ - ٢٦] وَالسَّلَامُ لَيْسَ مِنْ جِنْسِ اللَّغْوِ.

وَأَمَّا الشَّعْرُ - فَقَوْلُهُ: [مِنْ الرَّجْرِ]

وَبَلَدَةٍ لَيْسَ بِهَا أُنَيْسٌ إِلَّا النِّعَافِيرُ وَإِلَّا الْعَيْسُ

وَقَوْلُ النَّابِغَةِ: [مِنْ الْبَسِيطِ]

..... وَمَا بِالرَّبِّعِ مِنْ أَحَدٍ
..... الْأَوَارَى
.....

وَالْأَوَارَى: لَيْسَ مِنْ جِنْسِ الْأَحَدِ.

وَأَمَّا الْمَعْمُولُ - فَهُوَ: أَنَّ الْإِسْتِنَاءَ تَارَةً: يَقَعُ عَمَّا يَدُلُّ اللَّفْظُ عَلَيْهِ دَلَالَةُ الْمُطَابَقَةِ أَوْ التَّضَمُّنِ، وَتَارَةً: عَمَّا يَدُلُّ عَلَيْهِ دَلَالَةُ الْإِلْتِزَامِ؛ فَإِذَا قَالَ: «لِفُلَانٍ عَلَى أَلْفٍ دِينَارٌ، إِلَّا تَوْبًا» فَمَعْنَاهُ: إِلَّا قِيَمَةً تَوْبٍ.

وَالْجَوَابُ: أَمَّا قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً﴾ [النِّسَاءُ: ٩٢] - فَجَوَابُهُ: أَنَّ «إِلَّا» هَهُنَا بِمَعْنَى «لَكِنْ» أَوْ يُقَالُ: وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا، إِلَّا إِذَا أَخْطَأَ؛ فَغَلَبَ عَلَى ظَنِّهِ أَنَّهُ لَيْسَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ: إِمَّا بِأَنْ يَخْتَلِطَ بِالْكَفَّارِ؛ فَيُظَنُّ الرَّجُلُ أَنَّهُ مِنْهُمْ، أَوْ بِأَنْ يَرَاهُ مِنْ بَعِيدٍ؛ فَيُظَنُّ صَيِّدًا، أَوْ حَجَرًا.

وَأَمَّا قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿إِلَّا إِبْلِيسَ﴾ [الحِجْرُ: ٣٠] - فَقِيلَ: إِنَّهُ كَانَ مِنَ الْمَلَائِكَةِ، وَلَا بُدَّ مِنَ الدَّلَالَةِ عَلَى أَنَّ كَوْنَهُ مِنَ الْجِنِّ يَنْفِي كَوْنَهُ مِنَ الْمَلَائِكَةِ.

سَلَّمْنَا: أَنَّهُ لَيْسَ مِنَ الْمَلَائِكَةِ؛ لَكِنْ إِنَّمَا حَسُنَ الْإِسْتِنَاءُ؛ لِأَنَّهُ كَانَ مَأْمُورًا بِالسُّجُودِ، كَمَا أَنَّ الْمَلَائِكَةَ كَانُوا مَأْمُورِينَ بِذَلِكَ؛ فَكَانَهُ قَالَ: فَسَجَدَ الْمَأْمُورُونَ بِالسُّجُودِ إِلَّا إِبْلِيسَ.

وَأَمَّا قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً﴾ [النِّسَاءُ: ٢٩] ﴿إِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ﴾ [النِّسَاءُ: ١٥٧] - فَقَدْ اتَّفَقَتِ النُّحَاةُ عَلَى أَنَّهُ لَيْسَ بِإِسْتِنَاءٍ، ثُمَّ قَسَرَهُ الْبَصَرِيُّونَ بِقَوْلِهِمْ: وَلَكِنْ اتِّبَاعَ الظَّنِّ، وَالْكُوفِيُّونَ بِقَوْلِهِمْ: سِوَى اتِّبَاعِ الظَّنِّ.

وَالْجَوَابُ عَنِ الشُّعْرِ: أَنَّ «الْأَيْسَ» - سِوَاءَ فُسْرَنَاهُ بِالْمُؤْنَسِ أَوْ بِالْمُبْصَرِ - أَمْكَنَ إِدْخَالَ الْيَعَافِيرِ وَالْعِيسِ فِيهِ.

وَعَنِ الثَّالِثِ: أَنَّهُ لَوْ صَحَّ الْإِسْتِنَاءُ مِنَ الْمَعْنَى - لَرِمَ صِحَّةُ اسْتِنَاءِ كُلِّ شَيْءٍ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ؛ عَلَى مَا بَيَّنَّاهُ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: قال إمام الحرمين^(١): ذكر الفقهاء اختلاف الشافعي وأبي حنيفة - رضى الله عنهما - فيما إذا قال: «لفلان على ألف درهم إلا توبًا»، وذكر وجهًا معقولًا فى

استثناء قيمة الثوب عن الألف، وجعل ذكر الثوب مجازاً عبارة عن قيمته، فهذا مقبول^(١) عند الشافعي، مردود عند أبي حنيفة.

وسوغ أبو حنيفة استثناء المكيل بعضه من بعض، وإن اختلفت الأجناس رد إلى التأويل الذي ذكره الشافعي في الثوب. وحظ الأصول من هذه المسألة: أن الجنس إذا اختلف، فلا يجري الاستثناء فيه على سبيل الحقيقة.

ومن ضرورة الاستثناء الحقيقي: مجانسة المستثنى للمستثنى منه، [و] في مسألة الثوب المستثنى القيمة؛ إذ هي المجانسة [للمستثنى منه]، لا الثوب [بعينه]. فالأصح ألا يعتقد ثبوت الاستثناء [٢٤٠ / ب] من غير الجنس، وإن جرى لفظ «إلا» في كلام فصيح، لم يكن استثناء، وكان بمعنى «لكن».

قال الغزالي^(٢): اختيار القاضي: أن الاستثناء من غير الجنس حقيقة، والأظهر - عندي - أنه مجاز.

وقال الشيخ أبو إسحاق: يجوز الاستثناء من الجنس وغير الجنس، واختلف أصحابنا في أنه حقيقة أو مجاز؟ والأظهر: أنه مجاز؛ وهو اختيار صاحب «المعتمد».

قال المازري: اختلف الأصوليون في الاستثناء من غير الجنس، فقوم: بمنعون تسميته استثناء: لا حقيقة ولا مجازاً، وقوم: يسمونه استثناء مجازاً، وقوم: يروونه حقيقة: فمن أنكر كونه استثناء: قدره بمعنى «لكن»، وكان الثاني كالمستدرك، وأما من سماه استثناء مجازاً: فيقرب رأيه من رأي هؤلاء. وهذا كله لا ظائل تحته.

قال صاحب «الإحكام»^(٣): اختلف العلماء في صحة الاستثناء من غير الجنس، فيجوز أصحاب أبي حنيفة، ومالك، والقاضي أبو بكر، وجماعة من المتكلمين، والنحاة، ومنع منه الأكثرون. وأما أصحابنا: فاختلفوا فيه.

وقال ابن الحاجب: لا مدخل للمنقطع في التخصيص، ولا نعرف خلافاً في صحته، وإنما اختلف في كونه حقيقة أو مجازاً، وعلى الحقيقة: قيل: متواطئ، وقيل: مشترك، ولا بد لصحته من مقارنة المتصل في مخالفة الحكمين، فقد يكون في نفى الحكم عن المستثنى؛ مثل: «ما جاءني زيد إلا عمرو»، وقد يكون؛ لأن للمستثنى حكماً آخر له

(١) في «ب»: معقول.

(٢) ينظر: المستصفى (١٦٩/٢ - ١٧٠).

(٣) ينظر: الإحكام (٢٦٩/٢ - ٢٧٠).

مخالفة بوجه؛ مثل: «ما زاد إلا ما نقص»، [و] مثله فى «لكن»؛ لأنها تقدر بها، لكن ثمة لو قال: «ما جاءنى أحد إلا أن العالم حادث» - فلا يحمل «إلا» عند الإطلاق إلا على المتصل.

والدليل على أن الاستثناء من غير الجنس، على سبيل الحقيقة: لا يصح - وذلك لأنه لو صح حقيقة، [لكان إخراجاً؛ لأن الاستثناء حقيقة: هو الإخراج، فلو صح حقيقة^(١)]، لصح إما من اللفظ، أو من المعنى المشترك؛ إذ لولا أحد هذين، لما كان اللفظ متناولاً [٢٤١ / أ] له أصلاً؛ فلا يكون داخلاً فيه؛ فلا يصح الاستثناء حقيقة الذى هو الإخراج؛ وكل واحد منهما باطل.

أما الأول: فلأن ما يتناوله اللفظ ظاهراً يتوقف على كونه من الجنس الذى دل عليه ظاهراً؛ وهو منتف ههنا.

وأما الثانى: فإنه لو صح، خمل اللفظ على معنى مشترك بينهما، فجاز استثناء أى شيء كان من أى شيء كان حقيقة؛ واللازم باطل.

واعلم: أن الخصم عارض فى حكم المسألة، وتمسك بآى من الكتاب، [والشعر]^(٢)؛ زاعماً أنه استثناء من غير الجنس، والأصل فى الاستعمال الحقيقة؛ فيلزم صحة الاستثناء من غير الجنس على سبيل الحقيقة؛ وذلك يطل ما ذكرتموه: أنه لا يصح على سبيل الحقيقة؛ بل إنه إنما يصح مجازاً:

الآية الأولى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً﴾ [النساء: ٩٢].

الثانية: ﴿فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ...﴾ [الحجر: ٣٠].

الثالثة: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ...﴾ [البقرة: ١٨٨].

الرابعة: ﴿مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ﴾ [النساء: ١٥٧].

الخامسة: ﴿لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا...﴾ [الواقعة: ٢٥].

وأما الشعر: فقولوه: [من الرجز]:

وَبَلَدَةٍ لَيْسَ بِهَا أَنْيْسٌ^(٣)

.....

(١) سقط فى «ب».

(٢) سقط فى «ب».

(٣) البيت جريان العود، من قصيدة مطلعها:

وقوله: [من البسيط]:

الأواري^١..... (١)

قد نَدَغَ المنزل يا لَمِيسُ يعتسُ فيه السَّيْبُجُ الجَرُوسُ
الذَّئِبُ أو ذُو لَيْلٍ هَمُوسُ وبلدة ليس بها أنيسُ
إلا اليعافيرُ وإلا العيسُ وبقر مُبْلَعٌ كُنُوسُ
كَأَنَّمَا هُنَّ الجَوَارِي الميسُ

ويروى: بسابسا ليس بها أنيس. بدل قوله: وبلدة ليس بها أنيس. وجران العود لقب شاعر من بنى ضنة بن غمر بن عامر بن صعصعة. والجران، بكسر الجيم. والعود بفتح العين المهملة وسكون الواو وآخره ذال مهملة، هو المسن من الإبل. كتب ياقوت بن عبد الله الحموي (في حاشية مختصر جهمرة ابن الكلبي): ومن بنى ضنة بن غمر: جران العود الشاعر، واسمه عامر ابن الحارث بن كلفة، وقيل: كلدة. وإنما سمي جران العود، لقوله يخاطب امرأته:

عَمَدْتُ لَعُودٍ فَالتَّحِيْتُ حِرَانَهُ وَلَلْكَيسُ أَمْضَى فِي الْأُمُورِ وَأَنْجَحُ
خُذَا حِذْرًا يَا ضَرَّتْنِي فَإِنِّي رَأَيْتُ جِرَانَ الْعُودِ قَدْ كَاذَ يَصْلَحُ

والجران: باطن العنق الذي يضعه البعير على الأرض إذا مد عنقه لينام، وكان يعمل منه الأسواط. فهو يهددهما. انتهى. وفيه شاهدان: أولهما: قوله: «وبلدة» حيث أعمل «رب» وهي مخدوفة، والتقدير: ورب بلدة. وثانيهما: قوله: «إلا اليعافير» فإن ظاهره أنه استثناء منقطع تقدم فيه المستثنى منه، فكان ينبغي انتصابه على المشهور من لغات العرب وهي لغة أهل الحجاز، وقد وجه سيبويه رفعه بوجهين: الأول: أنه جعل كاستثناء المفرغ، وجعل ذكر المستثنى منه مساويا في هذه الحالة لعدم ذكره، من جهة أن المعنى على ذلك، فكانه قال: ليس بها إلا اليعافير. والوجه الثاني: أنه توسع في معنى المستثنى حتى جعله نوعا من المستثنى منه. ينظر: ديوانه ص ٩٧؛ خزانة الأدب ١٥/١٠ - ١٨؛ والدرر ١٦٢/٣؛ وشرح أبيات سيبويه ١٤٠/٢، وشرح التصريح ٣٥٣/١، وشرح المفصل ١١٧/٢، ٢٧/٣، ٢١/٧؛ والمقاصد النحوية ١٠٧/٣؛ وبلا نسبة في الأشباه والنظائر ٩١/٢، والإنصاف ٢٧١/١؛ وأوضح المسالك ٢٦١/٢؛ والجنى الداني ص ١٦٤؛ وجواهر الأدب ص ١٦٥؛ وخزانة الأدب ١٢١/٤، ١٢٣، ١٢٤، ٣٦٣/٧، ٢٥٨/٩، ٣١٤؛ ووصف المباني ص ٤١٧، وشرح الأشموني ٢٢٩/١، وشرح شذور الذهب ص ٣٤٤؛ وشرح المفصل ٨٠/٢؛ والصاحبي في فقه اللغة ص ١٣٦؛ والكتاب ٢٦٣/١، ٣٢٢/٢؛ ولسان العرب ١٩٨/٦، (كنس)، ٤٣٣/١٥ (ألا)، ومجالس نعلب ص ٤٥٢؛ والمقتضب ٣١٩/٢، ٣٤٧، ٤١٤؛ وجمع الفواع ٢٢٥/١. وينظر: الكشف ٢٧٧/٣، والطبری (١٧٨/٥)، وروح المعاني ٣٠٨/٣، ١٧٣/١٤، ٩/٢٠.

(١) وتغام البيت:

..... لَأَيُّ مَا أَيْنَهَا والنوى كالحوض بالظلمة الجلد

الأواري هي محابس الخيل واحدا أرى؛ وهو من تَأَرَّتْ بالمكان: إذا تحبست به واللأى: البطء. والمعنى تبيتها بعد بقاء لتغيرها. والنوى: حاجز حول الحباء يدفع عنه الماء ويبعده، وهو =

ومن المعلوم: أن هذه الاستثناءات ليست من الجنس.

أجاب المصنف عن الأولى والثالثة والرابعة: أنا لا نسلم أن كلمة «إلا» فى هذه المواضع: استثناء حقيقة، ونقل اتفاق النحاة فى قوله تعالى: ﴿إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً﴾ [النساء: ٢٩] ﴿إِلَّا تَبَاغَ الظَّنُّ﴾ [النساء: ١٥٧] على أنه فيها بمعنى «لكن»؛ فلا تكون «إلا» فى هذه المواضع مستعملة على طريق الحقيقة، بل على سبيل المجاز.

والخلاف فى الاستثناء من غير الجنس - صحيح على سبيل الحقيقة مفروض فيما إذا استعمل «إلا» فى الاستثناء الذى هو مدلوله حقيقة، ومتى كان مقدرا بـ «لكن»، كان مقدرا أنه غير الحقيقة؛ فلا تمسك للخصم به. فإن قيل: «الأصل فى الاستعمال الحقيقة»؛ قلنا: اتفاق النحاة فى بعضها - مع ما ذكرنا من الدليل - مانع من الحمل على الحقيقة. وأما الجواب عن الآية والشعر: فمنع أنه استثناء من غير الجنس.

قال صاحب «التنقيح»: [٢٤١/ب] ولا أرى لهذا الاعتذار معنى؛ فإن اللفظ إذا لم يتناول ما بعد «إلا» لم يكن لا تناولا ولا إخراجا؛ فإن مكان الاستثناء هو الإخراج، وحرف «إلا» صيغته الموضوعة له؛ فهذا مجاز قطعاً، وإلا فليغير حد الاستثناء، أو يدعى الاشتراك!! واعلم: أن هذا الكلام مبين، ويصلح أن يجعل دليلاً فى أصل المسألة. بقى أن يقال: «يغير الحد، أو يلتزم الاشتراك»:

قلنا: أما الأول: فلا سبيل إليه؛ لأن الكلام مع من وافقنا فى الحد المذكور. وأما الثانى: فباطل بالنافى للاشتراك، ولا يعارض بالنافى للمجاز؛ لما علم فى باب تعارض احتمالات الألفاظ.

«من نأيت إذا بعدت وشبهه فى استدارته بالحوض. والمفلومة: أرض حفر فيها الحوض لغير إقامة؛ لأنها فلاة فظلمت بذلك، وإنما أراد أن حفر الحوض لم يعمق فذلك أشبه للنوى، ولذلك جعلها حلدًا، وهى الصلبة. وفى البيت شاهدان: أولهما: قوله: «الأوارى» بالرفع على البذل من الموضع والتقدير: ما بالربع أحد إلا الأوارى على اعتبارها من جنس الأحدين اتساعاً ومجازاً، ويروى بنصب «الأوارى» على الاستثناء المنقطع؛ لأنها من غير جنس الأحدين - فيكون الكلام مستأنفاً، والتقدير: ولكن الأوارى، والخير محذوف. وثانيهما: قوله: «ما أبينها» حيث جاءت «ما» زائدة. ينظر: ديوانه ص ١٥، والأزهية ص ٨٠، وإصلاح المنطق ص ٤٧، والأغانى ٢٧/١١، والإنصاف ٢٦٩/١؛ وجهرة اللغة ص ٩٣٤، وخزانة الأدب ١٢٢/٤، ٣٦/١١، والدرر ١٥٩/٣، ٢٥٧/٦، وشرح أبيات سيبويه ٥٤/٢، والكتاب ٣٢١/٢، ولسان العرب ١٢٦/٣، (جلد)، ٣٥٦/١٢ (ظلم)، ٦٧/٣ (بين)، والمقاصد النحوية ٣١٥/٤، ٥٧٨، والمقتضب ٤١٤/٤، وبلا نسبة فى شرح المفصل ١٢٩/٨. وينظر: الدر المصون (١/١٩٢)، معانى القرآن ٢٨٨/١، تفسير الطبرى ١٨٣/١، القرطبي ٣٠٩/١.

لا يقال: «لا نسلم انتفاء اللازم؛ فإن الاستثناء المنقطع أنه فصل في نوع من الكلام، بل أى نوع خطر في نفس المتكلم، ثم قولهم: «لو صح، لصح: إما من اللفظ، أو من المعنى» هذا كله إنما يصح إذا كان الاستثناء المنقطع إخراجاً، وذلك ممنوع، بل هو مقدر بـ «لكن» عند النحاة، و«لكن» ليس فيه الإخراج؛ فلا يصح تمسكهم في الإخراج.

واعترض - أيضاً - على قول المصنف في الجواب عن أصل الخطأ: أن «إلا» بمعنى «لكن» - بأن قال: لا معنى لصورة النزاع التي هي الاستثناء المنقطع إلا ذلك، وكل استثناء منقطع مقدر بـ «لكن» عند النحاة: «لأننا نقول: قال صاحب «الحاصل»: اللازم منتف بالضرورة، ونعني به بعد استقراء كلام العرب؛ وذلك لأنه لو قال: «جاء القوم إلا أن العالم حادث» - كان كلاماً باطلاً فاسداً عند العرب.

وأما المنع الثاني - وهو واجب التقديم على الأول - فمنع فاسد؛ يتبين فساده بفهم محل النزاع.

وبيانه: هو: أن محل النزاع أن كلمة «إلا» الموضوعية للإخراج إذا استعملت فيما وضعت له - لا تعني «لكن»؛ بل تكون إخراجاً حقيقة، مع أن المستثنى من غير الجنس، وليس محل النزاع «إلا» بمعنى «لكن»؛ يدل على ذلك كلمات أئمة الأصول.

تنبيهان: الأول: [٢٤٢ / أ] قال بعضهم^(١): لا تكاد تجد أحدا يفهم، [إلا] ويقول: «المنقطع: هو المستثنى من غير الجنس، والمتصل: هو المستثنى من الجنس».

وهذا هو المفسطور في كتب الأدباء والأصوليين. وهو غلط في القسمين؛ فإن قوله: ﴿لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾ [النساء: ٢٩] المحكوم عليه قبل^(٢) «إلا» هو المحكوم عليه بعد «إلا»؛ وهو منقطع. وقوله تعالى: ﴿إِلَّا خَطَأً﴾ [النساء: ٩٢] أى: إلا قتلاً خطأً، والقتل؛ الخطأ بعض أفراد القتل وهو منقطع. وبطل بذلك حد المتصل؛ لأنه يصير غير مانع لدخول هذه النظائر فيه؛ لأنها من الجنس، وحد المنقطع؛ لأنه يصير غير جامع؛ لا شراطهم فيه أن يكون المستثنى من غير الجنس، فبطل التفسيران. بل الحق أن نقول: المتصل: هو أن تحكم على جنس ما حكمت عليه أولاً بنقيض ما حكمت؛ وإلا: فلا بد في المتصل من هذين القيدين؛ فيكون المتصل قسماً واحداً، والمنقطع ثلاثة أقسام. وهذا فهم زيف، [و] انتفاع بمجموع القيدتين بطرق ثلاثة.

وهذا التزييف ضعيف؛ لأننا نمنع: أن المحكوم عليه في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا...﴾ [النساء: ٢٩] مطلق أكل الأموال، وليس ذلك غير المحكوم به في قوله تعالى: ﴿إِلَّا أَنْ

(١) هو القرافي. ينظر: التفاس (١٩٨٦/٥).

(٢) في التفاس ١٩٨٦/٥ [بعد].

الكلام فيما يقتضى تخصيص العموم ٤٤٥
 تَكُونُ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ...» [النساء: ٢٩] وأما آية القتل: فيمكن أن تكون استثناء من الجنس؛ لأن قتل الخطأ بعض أفراد القتل، ويلزم^(١) الإباحة بمعنى رفع الإثم.

الثاني: هو أنا قد بينا أن الحقائق أربع: المتساويان، والمتباينان، [و] الأعم مطلقاً، [و] الأعم من وجه دون وجه.

أما المتساويان: فالاستثناء حقيقة فيه مجاز، أعنى: استثناء أحدهما من الآخر؛ فلا يستقيم قولنا: ما رأيت الناطق إلا إنساناً، ويستقيم استثناء أى فرد كان من أحدهما من الآخر، فلذلك تقول: ما رأيت الإنسان إلا ناطقاً، والاستثناء من القسمين الأخيرين يكون من الجنس [٢٤٢/ب].

هذا آخر الجزء الثانى من «شرح الخصول»، يتلوه - إن شاء الله تعالى - الثالث:

قال المصنف - رحمه الله تعالى - المسألة الرابعة: أجمعوا على فساد الاستثناء المستغرق...» إلى آخرها. الشرح: قال - رضى الله عنه -: «الاستثناء المستغرق باطل بالإجماع...»

والله أعلم بالصواب.

وصلى الله على سيدنا محمد النبى الأُمى، وعلى آله وصحبه، وسلم تسليمًا
 كثيراً إلى يوم الدين، والحمد لله رب العالمين. آمين!!

قال المصنف - رحمه الله -: المسألة الرابعة:

أَجْمَعُوا عَلَى فَسَادِ الْإِسْتِثْنَاءِ الْمُسْتَغْرَقِ -: ثُمَّ مِنَ النَّاسِ مَنْ قَالَ: شَرْطُ الْمُسْتَثْنَى أَلَّا يَكُونَ أَكْثَرَ مِمَّا بَقِيَ؛ بَلْ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ مُسَاوِيًا، أَوْ أَقَلَّ.

وَقَالَ الْقَاضِي: كُلُّ شَرْطِهِ أَلَّا يَكُونَ أَكْثَرَ وَلَا مُسَاوِيًا بَلْ أَقَلَّ.

وَيَذُلُّ عَلَى فَسَادِ الْقَوْلَيْنِ: أَنَّ الْفُقَهَاءَ أَجْمَعُوا عَلَى أَنَّ مَنْ قَالَ: «الْفُلَانُ عَلَى عَشْرَةِ إِلَّا تِسْعَةً» - يُلْزَمُهُ وَاحِدٌ، وَلَوْلَا أَنَّ هَذَا الْإِسْتِثْنَاءَ صَحِيحٌ لَغَا وَشَرَعًا؛ وَإِلَّا - لَمَا كَانَ كَذَلِكَ.

وَيَذُلُّ عَلَى فَسَادِ الْقَوْلِ الثَّانِي - خَاصَّةً - قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلَّا مَنْ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ﴾ [الحجر: ٤٢]، وَقَالَ - حِكَايَةً عَنْ إِبْلِيسَ -: ﴿لَا غَوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ﴾ [الحجر: ٣٩ - ٤٠]؛ فَلَوْ كَانَ

(١) فى «أ»: ويكره.

المُسْتَنَى أَقْلٌ مِنَ الْمُسْتَنَى مِنْهُ - لَزِمَ فِي أَتْبَاعِ إِبْلِيسَ، وَفِي الْمُخْلِصِينَ - أَنْ يَكُونَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا أَقْلٌ مِنَ الْآخَرِ؛ وَذَلِكَ مُحَالٌ. وَحُجَّةُ الْقَاضِي - رَحِمَهُ اللَّهُ - : أَنَّ الْمُعْتَضَى لِفَسَادِ الْإِسْتِنَاءِ قَائِمٌ، وَمَا لِأَجْلِهِ تَرَكَ الْعَمَلُ بِهِ فِي الْأَقْلِ - غَيْرُ مَوْجُودٍ فِي الْمَسَاوِي وَالْأَكْثَرِ؛ فَوَجَبَ أَنْ يَفْسُدَ الْإِسْتِنَاءُ فِي الْمَسَاوِي وَالْأَكْثَرِ.

بَيَانُ الْمُعْتَضَى لِلْفَسَادِ: أَنَّ الْإِسْتِنَاءَ بَعْدَ الْمُسْتَنَى مِنْهُ - إِنْكَارٌ بَعْدَ الْإِقْرَارِ، وَإِنَّهُ غَيْرُ مَقْبُولٍ.

بَيَانُ الْفَارِقِ: أَنَّ الشَّيْءَ الْقَلِيلَ يَكُونُ فِي مَعْرِضِ [النِّسْيَانِ]؛ لِقِلَّةِ الْبَقَاةِ النَّفْسِ إِلَيْهِ، وَالكَثِيرُ يَكُونُ مُتَذَكَّرًا مَحْفُوظًا؛ لِكَثْرَةِ الْبَقَاةِ الْقَلْبِ إِلَيْهِ، فَإِذَا أَقْرَأَ بِالْعَشْرَةِ، فَرَبَّمَا كَانَتْ تِلْكَ الْعَشْرَةُ بِنَقْصَانِ شَيْءٍ قَلِيلٍ، وَإِنْ كَانَتْ تَامَةً؛ لَكِنَّهُ أَذَى مِنْهَا شَيْئًا قَلِيلًا، ثُمَّ إِنَّهُ نَسِيَ ذَلِكَ الْقَدْرَ؛ لِقِلَّتِهِ؛ فَلَا جَرَمَ: أَقْرَأَ بِالْعَشْرَةِ الْكَامِلَةِ، ثُمَّ إِنَّهُ بَعْدَ الْإِقْرَارِ - تَذَكَّرَ ذَلِكَ الْقَدْرَ؛ فَوَجَبَ أَنْ يَكُونَ مُتَمَكِّنًا مِنْ اسْتِدْرَاكِهِ؛ فَلَأَجْلِ هَذَا: شَرَعْنَا اسْتِنَاءَ الْأَقْلِ مِنَ الْأَكْثَرِ، وَلَمْ يُوجَدْ هَذَا الْمَعْنَى فِي اسْتِنَاءِ الْمَثَلِ أَوْ الْأَكْثَرِ؛ لِمَا ذَكَرْنَا أَنَّ الْكَثْرَةَ مَظْنَةُ التَّذَكُّرِ. وَإِذَا ظَهَرَ الْفَارِقُ - بَقِيَ الْمُعْتَضَى سَلِيمًا عَنِ الْمُعَارِضِ.

وَالْجَوَابُ عِنْدَنَا: أَنَّ الْإِسْتِنَاءَ مَعَ الْمُسْتَنَى مِنْهُ - كَالْفَلْفُظِ الْوَاحِدِ الدَّالِّ عَلَى ذَلِكَ الْقَدْرِ؛ وَعَلَى هَذَا الْفَرْضِ يَسْقُطُ مَا ذَكَرْتُمْ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: قال - رضى الله عنه - : الاستثناء المستغرق باطل بالإجماع، ونقل بعضهم عن كتاب لابن طلحة سماه [بـ] «المدخل»^(١) قولين فى بطلانه، وهو غريب إن صح.

قال المازرى فى شرح «الرهان»: استثناء كسر قليل من الجملة، وليس بواحد - صحيح؛ لا خلاف فى جوازه، وأنه غير مستهجن؛ كقوله: «له عندى عشرة دنانير إلا خمساً، أو إلا سدساً». وأما إذا كان القليل المستثنى جزءاً صحيحاً؛ كالواحد والاثنيين؛ كقوله: له عندى عشرة دراهم إلا درهماً ودرهمين وثلاثة» - فهذا - أيضاً - جائز؛ على المشهور من مذهب الفقهاء والأصوليين واللغويين. وذهب قوم: إلى أنه يستهجن هذا فى اللغة أيضاً، وإنما الأحسن فى الخطاب: أن يقول بدل قوله: «له عندى عشرة إلا درهماً»: «له عندى تسعة دراهم»؛ وإنما يحسن عند هؤلاء؛ لأن الخمسين - ههنا - فى حكم الكثير من العدد؛ لأن الألف مركبة من المئين، فإذا كان استثناء تام من المئين، كان كاستثناء الكثير، فإذا كان استثناءه مائة، كانت العبارة عن الألف إلا مائة: تسعمائة؛

وهذا مذهب موقوف على قائله؛ فإن الاتفاق حصل على أن من قال لزوجته: «أنت طالق ثلاثة إلا واحدة»: أنه لا يلزمه سوى طلقتين، وأن استثناءه صحيح.

وأما إن استثنى أكثر الجملة؛ كقوله: «له عندى عشرة إلا ثمانية» - فاختلف الناس فى صحة هذا الاستثناء: فمنهم: من ضعفه، ورآه خارجاً عن لغة العرب. ومنهم: من رآه غير خارج عنها، وإن كان مستقبلاً عند أهلها، ولاستقباحه هجروه ^(١) وبالمذهب الأول: قال ابن حنبل، والشافعى فى أحد قولييه، والقاضى أبو الطيب فى أول أمره، وابن الماجشون، والقاضى عبد الوهاب واتفقوا [٢/أ] على أن قوله: «له على ألف إلا مائة وتسعة وتسعين» - من ركيب الكلام، واختلفوا فى: أنه هل هو من كلام العرب أم لا؟ وقد تمسك على القاضى بمجموع الآيتين، فاستثنى مرة «المخلصين»، واستثنى مرة «الغاوين»؛ فإن كان الصنفان متساويين، فقد استثنى الصنف من الصنف، وإن كان أحدهما أكثر، فقد استثنى الأكثر، وعلى أن «الغاوين» أكثر عندى؛ لأنه ليس المراد - ههنا - : الإشارة إلى عدد [محصور] ^(٢)؛ فيراعى فيه الأكثر والأقل، وإنما المراد - ههنا - : الإشارة إلى الجنس؛ فكأنه قال: لأغوينهم إلا المخلصين، ومن وجد من المخلصين، ومن يقدر وجوده مخلصاً؛ وكذا المعنى فى «الغاوين». وبالجملة: إن كان المراد من ذلك الإشارة إلى صفة الإخلاص والإغواء، وأن الإخلاص مانع لى منهم - فإن هذا يخرج من هذا الباب الذى نحن فيه.

قال الغزالى: ^(٣) وأما استثناء الأكثر: فقد اختلفوا فيه، والأكثرون: على جوازه.

قال القاضى: قد أجزنا جوازه فى مواضع، والأشبه: أنه لا يجوز؛ فإن العرب تستقبل استثناء الأكثر؛ بل قال كثير من أهل اللغة: لا يجوز استثناء عقد صحيح؛ وذلك بأن يقول: «عندى» ^(٤) مائة إلا عشرة، أو: عشرة إلا درهم؛ بل مائة إلا خمسة، وعشرة إلا دانقاً، ولا وجه لقول من قال: لا ندرى استقباحهم، أهو إطراح ^(٥) لهذا الكلام عن لغتهم أو هو كراهة ^(٦)، [واستئصال] ^(٧)؟!، ونقل الإمام مذهب القاضى، واختار خلافه.

(١) فى وب: هجنوه.

(٢) فى وب: مخصوص.

(٣) ينظر: المستصفى (١٧١/٢).

(٤) سقط فى وب.

(٥) فى وب: لإخراج.

(٦) فى وب: كمذاهبه.

(٧) سقط فى وب.

وأما ما تمسك به المصنف: فضعيف؛ لأن الإجماع المذكور ممنوع؛ فإن خلاف أحمد فيها مشهور.

وأما التمسك بالآيتين: فضعيف أيضًا؛ لأنه لا يتناول محل النزاع؛ لأن محل النزاع استثناء الأقل من الأكثر، إذا كان المستثنى والمستثنى منه من جنس العدد؛ كالمثال المذكور في الأصل، والمذكور في الآيتين ليس كذلك.

أما حجة القاضي، والجواب عنها: فظاهر [٢/ب].

قال صاحب «التنقيح»: للقاضي أن يقول: إن حملنا لفظ «العباد» على معنى واحد في الموضوعين، لزم التناقض؛ لأنه أثبت في الأولى السلطنة على بعضهم، وفي الثانية نفاها عن كلهم؛ فإذا: لا بد من حمل لفظ «العباد» على معنى أعم، وذلك الأولى، أو حمل لفظة «لكن» على الانقطاع، وقد بطل الاحتجاج. وهذا الذي ذكره واضح الفساد؛ إذ لا تناقض في ظاهر الآيتين^(١). واعلم: أنني كنت شرعت في تأليف هذا الكتاب على عزم البسط والإطناب، والآن: فقد كثرت العوائق من ذلك، وهي العوائق البدنية والنفسانية؛ فرأيت الآن النزول عن تلك المرتبة إلى ما دونها، مع عدم الإخلال بما تدعو الحاجة إليه في فهم معنى الكلام في الأصل، ورفع الشكوك عنه، وإثبات ما لا يندفع من الأسئلة فيه.

[وهذا آخر المجلد الثاني، والحمد لله وحده، وصلواته على سيدنا محمد وآله] (٢).

قال المصنف: **المسألة الخامسة: الاستثناء من الإثبات نفى، ومن النفي إثبات:**

مِثَالُ الْأَوَّلِ: قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿فَلَيْتَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ، إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا﴾ [الْعنكبوت: ١٤]، وَمِثَالُ الثَّانِي: قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلَّا مَنِ اتَّبَعَكَ﴾ [الحجر: ٤٠].

وَرَزَمَ أَبُو حَنِيفَةَ - رَحِمَهُ اللَّهُ - : أَنَّ الْإِسْتِثْنَاءَ مِنَ النَّفْيِ لَا يَكُونُ إِثْبَاتًا؛ قَالَ: لِأَنَّ بَيْنَ الْحُكْمِ بِالنَّفْيِ، وَبَيْنَ الْحُكْمِ بِالْإِثْبَاتِ - وَاسِطَةٌ، وَهِيَ عَدَمُ الْحُكْمِ؛ فَمَقْتَضَى الْإِسْتِثْنَاءِ: بَقَاءُ الْمُسْتَثْنَى غَيْرَ مُحْكَمٍ عَلَيْهِ، لَا بِالنَّفْيِ وَلَا بِالْإِثْبَاتِ.

لَنَا: لَوْ لَمْ يَكُنِ الْإِسْتِثْنَاءُ فِي النَّفْيِ إِثْبَاتًا - لَمَا كَانَ قَوْلُنَا: «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» - مُوجِبًا ثُبُوتِ الْإِلَهِيَّةِ لِلَّهِ جَلَّ جَلَالُهُ؛ بَلْ كَانَ مَعْنَاهُ نَفْيُ الْإِلَهِيَّةِ عَنْ غَيْرِهِ، وَأَمَّا ثُبُوتُ الْإِلَهِيَّةِ

(١) في «ب»: الاثنين.

(٢) سقط في «ب».

لَهُ - فَلَا، وَلَوْ كَانَ كَذَلِكَ - لَمَا تَمَّ الْإِسْلَامُ؛ [وَلَمَّا كَانَ ذَلِكَ بَاطِلًا] - عَلِمْنَا أَنَّهُ يُفِيدُ الْإِثْبَاتَ.

احتجَّ أَبُو حَنِيفَةَ - رَحِمَهُ اللَّهُ - بِقَوْلِهِ - ﷺ -: «لَا نِكَاحَ إِلَّا بِوَلِيٍّ» وَ «لَا صَلَاةَ إِلَّا بِطَهْوَرٍ»؛ وَلَمْ يَلْزَمْ مِنْهُ تَحَقُّقُ النِّكَاحِ عِنْدَ حُضُورِ الْوَلِيِّ، وَلَا تَحَقُّقُ الصَّلَاةِ عِنْدَ حُضُورِ الْوُضُوءِ؛ بَلْ يَدُلُّ عَلَى عَدَمِ صِحَّتَيْهِمَا عِنْدَ عَدَمِ هَذَيْنِ الشَّرْطَيْنِ، وَأَلَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: قال - رضى الله عنه - : اعلم: أن الاستثناء من الإثبات نفى، ومن النفى إثبات بالاتفاق؛ نقله الإمام فى «المعالم».

وأما الاستثناء من النفى: فهو مختلف فيه:

فالمنسوب إلى أبى حنيفة وأصحابه: أنه ليس بإثبات، والمنقول عن غيرهم: خلافه؛ نقل الخلاف هكذا صاحب «الإحكام» ^(١)، وابن الحاجب ^(٢)، وصاحب «التحصيل»، وصاحب «الحاصل»، وصاحب «التنقيح».

واختار الإمام المصنف فى «المعالم»: مذهب أبى حنيفة؛ بخلاف ما اختاره هنا. واحتج على ما اختاره هنا: بأنه لو لم يكن الاستثناء من النفى إثباتاً، لما حصل الإقرار بالإله بقول: «لا إله إلا الله»؛ واللازم باطل.

واعترض على هذه الحجة فى «المعالم»: بأن قال: الإقرار بالإله حاصل بالفطرة.

وإذا أريد تقرير ما اختاره فى «المحصل»، فنقول: لو كان كذلك، لما افتقر فى [١/٣] إثباته إلى البرهان.

واحتج لأبى حنيفة: بأن دلالة الألفاظ على المعانى الذهنية أولاً، ثم المعانى الخارجية؛ على ما سبق فى أول الكتاب.

وإذا كان كذلك، فنقول: الشئ: إما أن يحكم الذهن بثبوته، أو يحكم الذهن بعدمه، أو لا يحكم الذهن بشئ أصلاً، فالأحوال بحسب الذهن ثلاثة: حال الحكم بالثبوت، حال الحكم بعدم الثبوت، حال اللاحكم.

وأما بحسب [الخارج] ^(٣): فليس الأمر كذلك؛ بل هناك حالتان: حال وجود الشئ، وحال عدمه.

(١) ينظر: الإحكام (٢/٢٨٧).

(٢) ينظر: شرح العضد (٢/١٤٢).

(٣) فى «ب»: اللازم.

فلاستثناء: إن صرف إلى الحكم، كان ذلك صرفاً [إلى الشيء الثابت بلا واسطة، وإن صرفناه إلى الأمر الخارجى، كان ذلك صرفاً] ^(١) إلى الثابت بالواسطة؛ والأول أولى.

هذا ما احتج به لأبى حنيفة، ولم يجب عنه، وكان حقه أن يجيب عنه؛ لأنه اختار خلافه فى هذا الكتاب، وجوابه: منع التوسط، وقد مر ضعفه.

ومما احتج به لأبى حنيفة قوله ﷺ: «لَا صَلَاةَ إِلَّا بِطُهُورٍ» ^(٢)، و«لَا نِكَاحَ إِلَّا

(١) سقط فى «ب».

(٢) أخرجه مسلم (٢٠٤/١) كتاب الطهارة: باب وجوب الطهارة للصلاة حديث (٢٢٤/١)

والترمذى (٥/١) كتاب الطهارة: باب وجوب الطهارة للصلاة حديث (١) وابن ماجه

(١٠٠/١) كتاب الطهارة: باب لا يقبل الله صلاة بغير طهور حديث (٢٦٢) وأحمد

(٥١، ٣٩، ٢٠/٢) وأبو داود الطيالسى (٤٩/١-منحة) رقم (١٥٥) وابن أبى شيبة (٥١-٥)

وأبو عبيد فى «كتاب الطهور» (٥٤) وأبو عوانة (٢٣٤/١) وأبو يعلى (٤٦٧/٩) رقم (٥٦١٤)

وفى «المعجم» رقم (٢٩٦) وابن خزيمة (٨/١) رقم (٨) وابن الجارود فى «المنتقى» رقم (٦٥)

وابن المنذر فى «الأوسط» (١٠٨/١) والسهمى فى «تاريخ جرحان» (ص ٢٩٦) والطحاوى

فى «مشكل الآثار» (٢٨٦-٢٨٧/٤) والحاكم فى «معرفه علوم الحديث» (ص ١٣٩) وأبو نعيم

فى «حلية الأولياء» (١٧٦/٧) والبيهقى (٤٢/١) كتاب الطهارة: باب فرض الطهور للصلاة،

كلهم من طريق سماك بن حرب عن مصعب بن سعد قال: دخل عبد الله بن عمر على ابن عامر

يعوده وهو مريض فقال: ألا تدعوى يا ابن عمر؟ قال: إني سمعت رسول الله ﷺ يقول: «ولا

تقبل صلاة بغير طهور ولا صدقة من غلول». قال الترمذى: هذا الحديث أصح شيء فى هذا

الباب وأحسنه. وللهديث طريق آخر عن ابن عمر قال ابن أبى حاتم فى «العلل» (٢٤/١-٢٥

رقم (٣٧): سألت أبى عن حديث رواه عيسى بن جعفر عن مندل عن إسماعيل بن أبى

خالد عن أبى عمر الزهرى سمعت عبد الله بن عمر بن الخطاب يذكر عن النبى ﷺ أنه قال: «ولا

يقبل الله صلاة بغير طهور ولا صدقة من غلول». قال أبى: ليس ذا بشيء قلت: فتعرف أبا عمر

الزهرى؟ قال: لا. وفى الباب عن جماعة من الصحابة وهم أسامة بن عمير وأنس بن مالك

وأبو بكرة والزبير بن العوام وعبد الله بن مسعود وعمران بن حصين وأبو سعيد الخدرى وأبو

هريرة، وابن مسعود وابن عمر كلاهما موقوفاً، والحسن وأبو قلابة كلاهما مرسلان.

١- حديث أسامة بن عمير: أخرجه أبو داود (٤٨/١-٤٩) كتاب الطهارة: باب فرض الوضوء

حديث (٥٩) والنسائى (٨٨/١) كتاب الطهارة: باب فرض الوضوء، وابن ماجه (١٠٠/١)

كتاب الطهارة: باب لا يقبل الله صلاة بغير طهور حديث (٢٧١) وابن أبى شيبة (٥/١) كتاب

الطهارات: باب لا تقبل صلاة إلا بطهور. وأحمد (٧٤/٥) وأبو عوانة (٢٣٥/١) وأبو داود

الطيالسى (٤٩/١-منحة) رقم (١٥٣) وأبو عبيد فى «كتاب الطهور» (٥٦) والدارمى

(١٧٥/١) كتاب الطهارة: باب لا تقبل الصلاة بغير طهور وابن حبان (١٤٥ - موارد) =

«والطبراني في الصغير» (٣٩/١) وفي «الكبير» (١٩١/١) رقم (٥٠٥، ٥٠٦) وأبو نعيم في «حلية الأولياء» (١٧٦/٧-١٧٧) والبيهقي (٤٢/١) كتاب الطهارة: باب فرض الطهور للصلاة، والبعوى في «شرح السنة» (٢٥٧/١- بتحقيقنا) كلهم من طريق قتادة عن أبي المليح عن أبيه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «لا يقبل الله صلاة بغير طهور ولا صدقة من غلول».

وهذا الحديث صحيح صححه ابن حبان وقال البغوي: هذا حديث صحيح.

٢- حديث أنس بن مالك: أخرجه ابن ماجه (١٠٠/١) كتاب الطهارة: باب لا يقبل الله صلاة بغير طهور حديث (٢٧٣) وأبو عوانة في «مسنده» (٢٣٥/١): باب الدليل على إيجاب الوضوء لكل صلاة، وأبو يعلى (٢٤٥/٧)، رقم (٤٢٥٢) من طرق عن يزيد بن أبي حبيب عن سعيد ابن سنان عن أنس بن مالك عن رسول الله ﷺ قال: «لا يقبل الله صلاة بغير طهور ولا صدقة من غلول». قال البوصيري في «الزوائد» (١٢٠/١): هذا إسناد ضعيف لضعف التابعي وقد تفرد يزيد بالرواية عنه واختلف عليه في اسمه فقال الليث: سعد بن سنان، وقال ابن إسحاق وابن فبيعة: سنان بن سعد وقال أحمد بن حنبل: لم أكتب حديثه لاضطرابهم في اسمه.

٣- حديث أبي بكر: أخرجه ابن ماجه (١٠٠/١) كتاب الطهارة: باب لا يقبل الله صلاة بغير طهور، حديث (٢٧٤) وابن عدى في «الكامل» (٣٣٢/٦) كلاهما من طريق الخليل بن زكريا ثنا هشام بن حسان عن الحسن عن أبي بكره قال: قال رسول الله ﷺ: «لا يقبل الله صلاة بغير طهور ولا صدقة من غلول، وهذا إسناد ضعيف جدا. الخليل بن زكريا: متروك. ينظر التقريب (٢٢٨/١) وقال البوصيري في «الزوائد» (١٢١/١): هذا إسناد ضعيف لضعف الخليل بن زكريا. اهـ. قلت: وقد توبع الخليل على هذا الحديث تابعه منهال بن بحر أخرجه ابن عدى في «الكامل» (٣٣١/٦) من طريق منهال بن بحر عن هشام بن حسان عن الحسن عن أبي بكره به. ومنهال بن بحر قال أبو حاتم الرازي: ثقة. الجرح والتعديل (٣٥٧/٨) وقال العقيلي (٢٣٨/٤): في حديثه نظر. وقال ابن عدى (٣٣٢/٦): وليس للمنهال بن بحر كثير رواية.

٤- حديث الزبير بن العوام: أخرجه الطبراني في «الأوسط» كما في «جمع الزوائد» (٢٣٢/١) بلفظ: لا تقبل صلاة إلا بطهور ولا صدقة من غلول. قال الهيثمي في «المجمع» (٢٣٢/١): رواه الطبراني في الأوسط وفيه وهب بن حفص الخرائي قيل فيه: كذاب. اهـ. قال برهان الدين الخليلي في «الكشف الخبيث عن رمي بوضع الحديث» (ص-٤٥٣): وهب بن حفص البجلي الخرائي عن أبي قتادة الخرائي كذبه الخافض أبو عروبة وقال الدارقطني: كان يضع الحديث ونقل ابن الجوزي في «الموضوعات» عن أبي زرعة أنه كذاب يضع الحديث وذكر في مكان آخر ذلك عن أبي عروبة فلعن قوله ذلك عن أبي زرعة من غلط الناس.

٥- حديث عبد الله بن مسعود: أخرجه الطبراني في «الكبير» (١٦٠-١٦١) من طريق عباد بن أحمد العزمي ثنا عمي عن أبيه عن إسماعيل بن أبي خالد عن أبي السفر عن الأسود عن عبد الله قال: سمعت النبي ﷺ يقول: «لا يقبل الله صلاة بغير طهور ولا صدقة من غلول وأبدأ بمن تعول» والحديث ذكره الهيثمي في «جمع الزوائد» (٢٣٢/١) وقال: رواه الطبراني في «الكبير» وفيه عباد بن أحمد العزمي وهو متروك.

٦- حديث عمران بن حصين: أخرجه الطبراني في «الكبير» (٢٠٦/١٨-٢٠٧) رقم (٥٠٩) من طريق زيد بن الحباب ثنا شعبة عن قتادة عن أبي السوار العدوي عن عمران بن حصين قال: قال رسول الله ﷺ: «لا يقبل الله صلاة بغير طهور ولا صدقة من غلول» قال الهيثمي في «المجمع» (٢٣٣/١): ورجاله رجال الصحيح.

٧- حديث أبي سعيد الخدري: أخرجه البزار (١٣٢/١-١٣٣- كشف) حدثنا محمد بن عبيد الله بن يزيد حدثني أبي ثنا سليمان بن أبي داود الجزري عن مكحول عن رجاء بن حيوة عن أبي سعيد الخدري عن النبي ﷺ قال: «لا يقبل الله صلاة بغير طهور ولا صدقة من غلول» وذكره الهيثمي في «المجمع» (٢٣٢/١) وقال: رواه الطبراني في الأوسط والبزار وفيه عبيد الله بن يزيد القردواني لم يرو عنه غير ابنه محمد.

٨- حديث أبي هريرة: أخرجه أبو عوانة (٢٣٦/١) وابن خزيمة في صحيحه (٨/١) رقم (١٠) والبزار (١٣٣/١- كشف) رقم (٢٥٢) من طريق كثير بن زيد عن الوليد بن رباح عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «لا تقبل صلاة بغير طهور ولا صدقة من غلول». قال البزار: لا نعلمه يروي عن أبي هريرة إلا بهذا الإسناد. وقد رواه عن كثير غير سليمان أ.هـ. ولم يعلله ابن خزيمة فهو صحيح عنده. والحديث ذكره الهيثمي في «مجمع الزوائد» (٢٣٢/١) وقال: رواه البزار وفيه كثير بن زيد الأسلمي وثقه ابن حبان وابن معين في رواية وقال أبو زرعة: صدوق فيه لين وضعفه النسائي. وقال محمد بن عبد الله بن عمار: ثقة أ.هـ. قلت: وقال أبو حاتم: صالح ليس بالقوي يكتب حديثه، وقال أحمد: ما أرى به بأساً، وقال ابن عدي: أرجو أن لا بأس به، وذكره ابن حبان في «الثقات». ينظر التهذيب (١٤/٨) وقال الحافظ في «التقريب» (١٣٢/٢): صدوق يخطئ فمثله حسن الحديث كما هو مقرر في علم مصطلح الحديث. أما قول البزار المتقدم فمتعقب فقد جاء الحديث عن أبي هريرة من ثلاث طرق أخرى:

الطريق الأول: أخرجه أبو يعلى (١٠٣/١) رقم (٦٢٣٠) من طريق عباد بن كثير عن أبي أمية قال: حدث الحسن بن أبي الحسن عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: «لا يقبل الله صلاة إلا بطهور ولا صدقة من غلول» وهذا إسناد ضعيف فيه علل كثيرة أبو أمية هو عبد الكريم بن أبي المخارق قال الذهبي في «المغني» ضعيف تركه بعضهم وعباد بن كثير ضعيف أيضاً، والحسن لم يسمع من أبي هريرة.

الطريق الثاني: أخرجه أبو عوانة (٢٣٦/١) وابن خزيمة (٨/١) رقم (٨) كلاهما من طريق عكرمة بن عمار عن يحيى بن أبي كثير عن أبي سلمة عن أبي هريرة به مرفوعاً ورواية عكرمة عن يحيى مضطربة. قال عبد الله بن أحمد عن أبيه: عكرمة مضطرب الحديث عن يحيى بن أبي كثير وقال أيضاً: مضطرب الحديث عن غير إياس بن سلمة وكان حديثه عن إياس صالحاً وقال أبو زرعة الدمشقي: سمعت أحمد يضعف رواية أيوب بن عتبة وعكرمة بن عمار عن يحيى بن أبي كثير وقال: عكرمة أوثق الرجلين. وقال ابن المديني: أحاديث عكرمة عن يحيى بن أبي كثير ليست بذاك مناكير كان يحيى بن سعيد يضعفها. وقال البخاري: مضطرب في حديث يحيى =

بولي^(١) فلو كان الاستثناء من النفي إثباتاً، يلزم صحة الصلاة عند الطهور، وإن انتفى غيره من الشرائط، فوجه اللزوم ظاهر، واللازم منتف. ولم يجب المصنف عن هذا.

وجوابه: أن ذلك يقتضى صحة الصلاة عند وجود الطهارة بصفة الإطلاق لا بصفة العموم، أى: لا يقتضى ثبوت صحة الصلاة فى جميع صور الطهارة، انتفى غيرها من الأمور المعتبرة فى صحة الصلاة. وقد تنبه لهذا صاحب «التحصيل»، وَوَجَّهَهُ بطريق المنع. لا يقال: «الاستثناء من الشروط مستثنى من القاعدة؛ مثاله: لا صلاة إلا بطهارة؛ وهذا جواب المعارضة»:

لأننا نقول: ليس هذا استثناء من الشروط، بل يستفاد من هذه الصيغة جعل الطهارة شرطاً، والاستثناء من الشروط أن يقول: لا شرط للصلاة إلا الطهارة.

= ابن أبى كثير. وقال أبو داود: ثقة وفى حديثه عن يحيى بن أبى كثير اضطراب. ينظر التهذيب (٢٦٢، ٢٦١/٧)

الطريق الثالث: أخرجه أبو عوانة (٢٣٦/١) من طريق هشام بن حسان عن محمد بن سيرين عن أبى هريرة به مرفوعاً.

٩- موقوف ابن مسعود وابن عمر أخرجه ابن أبى شيبه (٤/١-٥) كتاب الطهارات: باب من قال لا: تقبل صلاة إلا بطهور.

١٠- مرسل الحسن: أخرجه الحارث بن أبى أسامة فى مسنده (٦٥- بغية الباحث) عن داود بن الخير ثنا حماد عن حميد وغيره عن الحسن عن النبى ﷺ قال: «لا تقبل صلاة بغير طهور ولا صدقة من غلول» وهذا الحديث مع إرساله فيه داود بن الخير. قال ابن حبان فى «المجروحين» (٢٨٧/١) وكان يضع الحديث على الثقات ويروى عن الجاهيل المقلوبات وكان أحمد بن حنبل رحمه الله يقول: هو كذاب. وقال الحافظ فى «التقريب» (٢٣٤/١): مترك وأكثر كتاب العقل الذى صنفه موضوعات. والحديث ذكره الحافظ فى «المطالب العالية» (٢١/١) رقم (٦٣) وعزاه للحارث.

١١- مرسل أبى قلابة: أخرجه الحارث فى «مسنده» (٦٤- بغية الباحث) عن داود بن الخير ثنا حماد بن سلمة عن أيوب وحيد أو أحدهما عن أبى قلابة فذكره مرفوعاً وفيه داود بن الخير وقد تقدم شىء من ترجمته. وهذا الحديث قد عده الحافظ السيوطى متواتراً «فذكره فى الأذهار المتناثرة» رقم (١٢) وعزاه لمسلم عن ابن عمر وأبى داود والنسائى عن أسامة بن عمير وابن ماجه عن أنس وأبى بكره والطبرانى عن الزبير بن العوام وعبد الله بن مسعود وعمران ابن حصين وأبى سعيد الخدرى والبخارى عن أبى هريرة والخطيب فى «المستق والمفسر» عن الحسن بن على والحارث بن أبى أسامة فى مسنده من مرسل الحسن وأبى قلابة وابن أبى شيبه فى «المصنف» موقوفاً على ابن عمر وابن مسعود.

الكاشف عن الحصول

قال صاحب «التنقيح»: الفرق بين قولنا: لا قاضى فى البلد إلا فلان، [٣/ب] وبين قولنا: لا قضاء إلا بالعلم - ضرورى فى الفهم؛ لأنه يسبق إلى الذهن من الأول ثبوت القضاء له، ولا يسبق إلى الذهن [من الثانى ثبوت] القضاء لكل عالم.

قلنا: غرضه دفع المعارضة؛ لبيان الفرق بين قولنا: «لا إله إلا الله»، وبين قولنا: «لا صلاة إلا بطهور». وما ذكره من الشيوع، فإن كان: فلعلة بقرينة كثرة الاستعمال.

قال المصنف - رحمه الله -: الْمَسْأَلَةُ السَّادِسَةُ:

فَإِنْ كَانَ الْبَعْضُ مَعْطُوفًا عَلَى الْبَعْضِ بِحَرْفِ الْعَطْفِ - كَانَ الْكُلُّ عَائِدًا إِلَى الْمُسْتَنَى مِنْهُ؛ كَقَوْلِكَ: «لِفُلَانٍ عِنْدِي عَشْرَةٌ إِلَّا أَرْبَعَةٌ، وَإِلَّا خَمْسَةٌ».

وَأِنْ لَمْ يَكُنْ كَذَلِكَ - فَالْإِسْتِنَاءُ الثَّانِي: إِنْ كَانَ أَكْثَرُ مِنَ الْأَوَّلِ، أَوْ مُسَاوِيًا لَهُ - عَادَ إِلَى الْأَوَّلِ؛ كَقَوْلِهِ: «لِفُلَانٍ عَلَى عَشْرَةٍ، إِلَّا أَرْبَعَةٌ، إِلَّا خَمْسَةٌ».

وَأِنْ كَانَ أَقَلَّ مِنَ الْأَوَّلِ؛ كَقَوْلِكَ: «لِفُلَانٍ عَلَى عَشْرَةٍ، إِلَّا خَمْسَةٌ، إِلَّا أَرْبَعَةٌ» - فَالْإِسْتِنَاءُ الثَّانِي: إِمَّا أَنْ يَكُونَ عَائِدًا إِلَى الْإِسْتِنَاءِ الْأَوَّلِ فَقَطْ، أَوْ إِلَى الْمُسْتَنَى مِنْهُ فَقَطْ، أَوْ إِلَيْهِمَا مَعًا، أَوْ لَا إِلَى وَاحِدٍ مِنْهُمَا؛ وَالْأَوَّلُ هُوَ الْحَقُّ، وَالثَّانِي بَاطِلٌ؛ لِأَنَّ الْقَرِيبَ، إِنْ لَمْ يَكُنْ أَوَّلَى مِنَ الْبَعِيدِ - فَلَا أَقَلَّ مِنَ الْمُسَاوَاةِ. وَالثَّالِثُ - أَيْضًا - بَاطِلٌ؛ لِوُجُوهِينِ:

أَحَدُهُمَا: أَنَّ الْمُسْتَنَى مِنْهُ مَعَ الْإِسْتِنَاءِ الْأَوَّلِ - لِأَبَدٍ، وَأَنْ يَكُونَ أَحَدُهُمَا نَفِيًا، وَالْآخَرُ إِبْتِائًا؛ فَالْإِسْتِنَاءُ الثَّانِي: لَوْ عَادَ إِلَيْهِمَا مَعًا - وَالْإِسْتِنَاءُ مِنَ النَّفْيِ إِبْتِائًا، وَمِنْ الْإِبْتِائِ نَفْيٌ - فَيَكُونُ الْإِسْتِنَاءُ الثَّانِي قَدْ نَفَى عَنْ أَحَدِ الْأَمْرَيْنِ السَّابِقَيْنِ عَلَيْهِ مَا أَتْبَعَهُ لِالْآخَرِ؛ فَيُنْجِبُ النُّقْصَانَ بِالزِّيَادَةِ، وَيُبْقَى مَا كَانَ حَاصِلًا قَبْلَ الْإِسْتِنَاءِ الثَّانِي؛ فَيَصِيرُ الْإِسْتِنَاءُ الثَّانِي لَفَوًّا.

وَتَأْنِيهِمَا: أَنَّ الْإِسْتِنَاءَ الثَّانِي: لَوْ رَجَعَ إِلَى الْإِسْتِنَاءِ الْأَوَّلِ، وَالْمُسْتَنَى مِنْهُ مَعًا - لَزِمَ أَنْ يَكُونَ نَفِيًا وَإِبْتِائًا مَعًا؛ وَهُوَ مُحَالٌ.

فَإِنْ قُلْتَ: «النَّفْيُ وَالْإِبْتِائُ: إِنَّمَا يَتَنَافَيَانِ؛ لَوْ رَجَعَا إِلَى شَيْءٍ وَاحِدٍ، مِنْ وَجْهِ وَاحِدٍ؛ فَأَمَّا عِنْدَ رَجُوعِهِمَا إِلَى شَيْئَيْنِ - فَلَا يَتَنَافَيَانِ»: قُلْتَ: لِنَفَرَضِ أَنَّهُ قَالَ: «عَلَى عَشْرَةٍ إِلَّا اثْنَيْنِ، إِلَّا وَاحِدًا» - فَالْإِسْتِنَاءُ الثَّانِي، لَمَّا رَجَعَ إِلَى الْمُسْتَنَى مِنْهُ - أَخْرَجَ مِنْهُ ذَرَاهِمًا آخَرَ، وَلَمَّا رَجَعَ إِلَى الْإِسْتِنَاءِ الْأَوَّلِ - اقْتَضَى ذَلِكَ إِبْتِائَ ذَلِكَ الدَّرْهِمِ الْمُسْتَنَى مِنْهُ؛

فَيَكُونُ ذَلِكَ الْإِسْتِثْنَاءُ نَفْيًا وَإِثْبَاتًا مِنَ الْمُسْتَثْنَى مِنْهُ؛ وَهُوَ مُحَالٌ.

أَمَّا الرَّابِعُ - وَهُوَ: أَلَا يَرْجِعُ الْإِسْتِثْنَاءُ الثَّانِي إِلَى الْإِسْتِثْنَاءِ الْأَوَّلِ، وَلَا إِلَى الْمُسْتَثْنَى مِنْهُ فَهُوَ بَاطِلٌ بِالِاتِّفَاقِ.

الشرح: قال - رضى الله عنه - : وأما المسألة السادسة: فواضحة، ولنبه على أمرين: أحدهما: أن بعضهم نقل عن ابن العربى صاحب «المحصول» حكاية الخلاف فى صحة الاستثناء من الاستثناء.

الثانى: أن بعضهم ^(١) قال: «قوله: لو عاد الاستثناء إليها، يلزم اجتماع النقيضين؛ وهو محال»:

قلنا: لا نسلم أن ذلك محال؛ فإن كلامكم يشعر بأنه محال عقلاً؛ لأنه جمع بين قضيتين متناقضتين، بل هذان نقيضان باعتبار إضافتين؛ فإنه بأحد الاعتبارين نفى، وبالثانى إثبات، والجمع بين النقيضين باعتبار إضافتين ليس بمحال؛ كما تقول: «زيد أبو عمرو، زيد ليس أبا خالد». هذا ما قاله. وهو كلام متهافت؛ وهذا لأننا قد بينا فى المنطق: أن الشروط الثمانية المعتبرة فى تحقيق التناقض - لا يمكن اعتبارها فى كل قضيتين متناقضتين؛ فإن اعتبار الزمان إنما يتأتى فى الزمانيات، ولا يتأتى فى غير الزمانيات، وكذلك الكلام فى المكان، والنسبة؛ فإن اعتبار الاتحاد فى المكان والنسبة فيما ليس بمكانى ولا نسبى - محال.

وإذا اتضحت هذه المقدمة، فنقول: شىء من الأعداد ليس بنسبى حتى يراعى فى ثبوته ونفيه الاتحاد فى الإضافة، وقولنا: لو عاد الاستثناء إلى المستثنى منه، وإلى الاستثناء والاستثناء من النفى إثبات، ومن الإثبات نفى ^(٢) - : يلزم أن يكون الأربعة المذكورة

(١) ينظر: النفائس (٢٠١٥/٩).

(٢) مبنى الخلاف أنه اتفق العلماء من الحنفية وغيرهم على أن «إلا» للإخراج، وأن المستثنى مخرج، وأن كل شىء مخرج من نقيض دخل فى النقيض الآخر، إذ لا واسطة بين النقيضين. فهذه ثلاثة أمور متفق عليها. وبقي أمر رابع يختلف فيه: وهو أننا إذا قلنا: قام القوم، فهناك أمران: القيام، والحكم به، فاختلفوا: هل المستثنى مخرج من القيام أو من الحكم به؟ فالجمهور يقولون: إنه مخرج من القيام محكوم به فيدخل فى نقيضه وهو عدم القيام - فيكون محكوماً عليه بعدم القيام، ويكون المعنى: القوم قائمون إلا زيدا - وبنوا على هذا مذهبهم فى الخلاف المتقدم، وهو أن الاستثناء من النفى إثبات. ومذهبهم فى الخلاف الآتى، وهو أن الاستثناء من الإثبات نفى. والحنفية يقولون: إنه مخرج من الحكم، فيدخل فى نقيضه وهو عدم الحكم فيكون غير محكوم عليه، ويكون المعنى: -

فى قوله: «له على عشرة إلا خمسة إلا أربعة» - ثابتة منفية فى زمن واحد، لشخص واحد بعينه مُستَحَقَّةٌ للآخر بعينه؛ وهو محال.

وأما الأبوة والبنوة من الإضافيات: فيراعى فى تناقضها [٤/أ] الاتحاد فى الإضافة.

وقوله: «الجمع بين التقيضين باعتبار إضافتين ليس بمحال» - كلام فاسد؛ فإنهما لا يكونان تقيضين [إلا إذا اتحدا فى الإضافة، وإن اختلفا فى الإضافة، فليسا بتقيضين] ^(١). والسؤال المذكور فى الأصل فاسد، والجواب المذكور لا يدفعه بتقدير صحته.

قال المصنف - رحمه الله: - الْمَسْأَلَةُ السَّابِعَةُ:

الِاسْتِثْنَاءُ الْمَذْكُورُ عَقِيبَ جُمْلَةٍ كَثِيرَةٍ. هَلْ يَعُودُ إِلَيْهَا بِأَسْرِهِا، أَمْ لَا؟ مَذْهَبُ الشَّافِعِيِّ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - وَأَصْحَابِهِ: عَوْدُهُ إِلَى الْكُلِّ. وَمَذْهَبُ الْإِمَامِ أَبِي حَنِيفَةَ -

= القوم محكوم عليهم بالقيام إلا زياداً؛ فإنه ليس محكوماً عليه بالقيام، بل هو مسكوت عنه، ويحتمل أن يثبت له القيام أو عدمه؛ وعلى هذا بنوا مذهبهم فى الخلاف المتقدم وهو أن الاستثناء من النفي ليس إثباتاً، ومذهبهم فى الخلاف الآتى: وهو أن الاستثناء من الإثبات ليس نفياً. فالخلاصة: أن المستثنى عند الجمهور انتقل إلى عدم القيام، وعند الحنفية انتقل إلى عدم الحكم، وعند الفريقين هو مخرج وداخل فى نقيض ما أخرج منه، وقد قالوا: إن هذا الخلاف الثانى مبنى على خلاف آخر، وهو: هل ألفاظ موضوعة للصور الذهنية أو الخارجية؟ قال بالأول أبو حنيفة وبنى عليه مذهب فى الإخراج؛ والثانى قال الشافعى وبنى عليه مذهب فى الإخراج أيضاً. قيل: ويحتمل أنه مبنى على أن الألفاظ موضوعة للصور الذهنية؛ لأن لها متعلقات هى النسب الخارجية؛ فإما أن يعود الاستثناء إلى تلك الصور بلا واسطة، أو لمتعلقاتها بواسطتها، والثانى هو الظاهر؛ لأنها هى المقصودة إذ لا يقصد من يقول: قام زيد إفادة حكمه على زيد بالقيام، بل عدواً ذلك لازم الفائدة التى هى ثبوت قيامه خارجاً - فيكون الظاهر ما ابنى عليه فى الخلاف المتقدم؛ وهو أن المستثنى مخرج من القيام لا من الحكم به. وبالجمله فالفرق شاهد فى الاستعمال أن المستثنى إنما خرج من القيام لا من الحكم به، ولا يفهم أهل العرف إلا ذلك؛ ف يكون هو اللغة؛ لأن الأصل عدم النقل والتغيير. هذا توضيح ما قاله فى مبنى الخلاف فى الاستثناء من النفي وبالعكس، وقد تبين منه رجحان ما ذهب إليه الجمهور فى هذا الخلاف الثانى الذى هو مبنى الخلاف الأول. ينظر كلام شيخنا الحفراوى فى المنطوق والمفهوم. وينظر: الإحكام للأمدى ٢٨٧/٢ (٥)، شرح العبد ١٤٢/٢، البرهان ٣٩٧/١، شرح الكوكب ٣٢٧/٣، جمع الجوامع ١٥/٢، القواعد والفوائد ١٦٣، التمهيد للأسنوى (٣٩٢)، شرح التنقيح ٢٤٧، كشف الأسرار ١٢٦/٣، تيسير التحرير ٢٩٤/١، فواتح الرحموت ٣٢٦/١، المسودة (١٦٠)، الإبهاج ١٥٩/١، إرشاد الفحول ١٤٩، فتح الغفار ١٢٤/٢، الاستغناء للقرافى (٥٤٩).

رَحْمَةُ اللَّهِ عَلَيْهِ - وَأَصْحَابِهِ: اخْتِصَاصُهُ بِالْجُمْلَةِ الْآخِرَةِ.

وَذَهَبَ الْقَاضِي مِنَّا، وَالْمُرْتَضَى مِنَ الشَّيْعَةِ - إِلَى التَّوَقُّفِ؛ إِلَّا أَنَّ الْمُرْتَضَى تَوَقَّفَ لِلْإِشْتِرَاكِ، وَالْقَاضِي لَمْ يَقْطَعْ بِذَلِكَ أَيْضًا.

وَمِنْهُمْ مَنْ فَصَّلَ الْقَوْلَ فِيهِ، وَذَكَرُوا وُجُوهًا. وَأَدْخَلَهَا فِي التَّحْقِيقِ مَا قِيلَ: إِنَّ الْجُمْلَتَيْنِ مِنَ الْكَلَامِ: إِمَّا أَنْ يَكُونَا مِنْ نَوْعٍ وَاحِدٍ، أَوْ يَكُونَا مِنْ نَوْعَيْنِ:

فَإِنْ كَانَ الْأَوَّلُ: فِيمَا أَنْ تَكُونَ إِحْدَى الْجُمْلَتَيْنِ مُتَعَلِّقَةً بِالْأُخْرَى، أَوْ لَا تَكُونَ كَذَلِكَ -: فَإِنْ كَانَ الثَّانِي: فِيمَا أَنْ يَكُونَا مُخْتَلِفَيِ الْإِسْمِ وَالْحُكْمِ، أَوْ مُتَّفَقَيِ الْإِسْمِ مُخْتَلِفَيِ الْحُكْمِ، أَوْ مُخْتَلِفَيِ الْإِسْمِ مُتَّفَقَيِ الْحُكْمِ: فَالْأَوَّلُ - كَقَوْلِكَ: «أَطْعِمَ رَبِيعَةَ، وَاحْلَعْ عَلَى مُضَرَ، إِلَّا الطَّوَالَ».

وَالْأَظْهَرُ هَهُنَا: اخْتِصَاصُ الْإِسْتِنَاءِ بِالْجُمْلَةِ الْآخِرَةِ؛ لِأَنَّ الظَّاهِرَ: أَنَّهُ لَمْ يَنْتَقِلْ مِنَ الْجُمْلَةِ الْمُسْتَقِلَّةِ بِنَفْسِهَا إِلَى جُمْلَةٍ أُخْرَى مُسْتَقِلَّةٍ بِنَفْسِهَا؛ إِلَّا وَقَدْ تَمَّ غَرَضُهُ مِنَ الْجُمْلَةِ الْأُولَى، وَلَوْ كَانَ الْإِسْتِنَاءُ رَاجِعًا إِلَى جَمِيعِ الْجُمْلِ - لَمْ يَكُنْ قَدْ تَمَّ مَقْصُودُهُ مِنَ الْجُمْلَةِ الْأُولَى. وَأَمَّا الثَّانِي - فَكَقَوْلِنَا: «أَطْعِمَ رَبِيعَةَ، وَاحْلَعْ عَلَى رَبِيعَةَ، إِلَّا الطَّوَالَ».

وَأَمَّا الثَّالِثُ - فَكَقَوْلِنَا: «أَطْعِمَ رَبِيعَةَ، وَأَطْعِمَ مُضَرَ، إِلَّا الطَّوَالَ» وَالْحُكْمُ - هَهُنَا - أَيْضًا كَمَا ذَكَرْنَا؛ لِأَنَّ كُلَّ وَاحِدَةٍ مِنَ الْجُمْلَتَيْنِ مُسْتَقِلَّةٌ، فَالظَّاهِرُ أَنَّهُ لَمْ يَنْتَقِلْ مِنْ إِحْدَاهُمَا؛ إِلَّا وَقَدْ تَمَّ غَرَضُهُ بِالْكَلِمَةِ مِنْهَا.

وَأَمَّا إِنْ كَانَتْ إِحْدَى الْجُمْلَتَيْنِ مُتَعَلِّقَةً بِالْأُخْرَى: فِيمَا أَنْ يَكُونَ حُكْمُ الْأُولَى مُضْمَرًا فِي الثَّانِيَةِ؛ كَقَوْلِهِ: «أَكْرَمَ رَبِيعَةَ، وَمُضَرَ، إِلَّا الطَّوَالَ»، أَوْ اسْمُ الْأُولَى مُضْمَرًا فِي الثَّانِيَةِ؛ كَقَوْلِهِ: «أَكْرَمَ رَبِيعَةَ، وَاحْلَعْ عَلَيْهِمْ، إِلَّا الطَّوَالَ».

فَالْإِسْتِنَاءُ - فِي هَذَيْنِ الْقِسْمَيْنِ - رَاجِعٌ إِلَى الْجُمْلَتَيْنِ؛ لِأَنَّ الثَّانِيَةَ لَا تَسْتَقِلُّ إِلَّا مَعَ الْأُولَى؛ فَوَجِبَ رُجُوعُ حُكْمِ الْإِسْتِنَاءِ إِلَيْهِمَا.

وَأَمَّا إِنْ كَانَتِ الْجُمْلَتَانِ نَوْعَيْنِ مِنَ الْكَلَامِ: فِيمَا أَنْ تَكُونَ الْقَضِيَّةُ وَاحِدَةً، أَوْ مُخْتَلِفَةً: فَإِنْ كَانَتْ مُخْتَلِفَةً - فَهَوَّ كَقَوْلِنَا: «أَكْرَمَ رَبِيعَةَ، وَالْعُلَمَاءُ هُمْ الْمُتَكَلِّمُونَ، إِلَّا أَهْلَ الْبَلَدَةِ الْفَلَائِيَّةَ» - فَالْإِسْتِنَاءُ فِيهِ يَرْجِعُ إِلَى مَا يَلِيهِ؛ لِاسْتِقْلَالِ كُلِّ وَاحِدَةٍ مِنْ تِلْكَ الْجُمْلَتَيْنِ بِنَفْسِهَا.

وَأَمَّا إِنْ كَانَتْ الْقَضِيَّةُ وَاحِدَةً - فَهَوَ كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ...﴾ [التَّوْرَةُ: ٤] فَالْقَضِيَّةُ وَاحِدَةٌ، وَأَنْوَاعُ الْكَلَامِ مُخْتَلِفَةٌ فَالْجُمْلَةُ الْأُولَى أَمْرٌ، وَالثَّانِيَّةُ نَهْيٌ، وَالثَّلَاثَةُ خَبَرٌ؛ فَالِاسْتِنَاءُ فِيهَا يَرْجِعُ إِلَى الْجُمْلَةِ الْأَخِيرَةِ؛ لِاسْتِغْلَالِ كُلِّ وَاحِدَةٍ - فِي تِلْكَ الْجُمْلَةِ - بِنَفْسِهَا.

وَالْإِنْصَافُ: أَنَّ هَذَا التَّقْسِيمَ حَقٌّ؛ لَكِنَّا إِذَا أَرَدْنَا الْمُنَاطَرَةَ - احْتَرْنَا التَّوَقُّفَ؛ لَا بِمَعْنَى دَعْوَى الْإِشْتِرَاكِ؛ بَلْ بِمَعْنَى أَنَّا لَا نَعْلَمُ حُكْمَهُ فِي اللُّغَةِ مَاذَا؟ وَهَذَا هُوَ اخْتِيَارُ الْقَاضِي.

الشرح: قال - رضى الله عنه - : اعلم: أنه لا بد من شرح مفردات الألفاظ المستعملة فى التقسيم المذكور فى الأصل؛ فنقول: المراد بـ«تنوع»^(١) القضايا: أن يكون بعضها أمراً، وبعضها نهياً، وبعضها خيراً، والمراد بـ«اتحادها»: أن يكون الكل أمراً، أو نهياً، أو خيراً، والمراد من «الاختلاف»: أن يكون الاسمان المذكوران فى الجملتين ليسا اسماً واحداً، بل اسمان؛ كـ«ربيعه» و«مضره»، والمراد بـ«اتحاد الاسم»: أن يكون المذكور فى الجملتين اسماً واحداً، والمراد بـ«اتحاد الحكم»: أن يكون المأمور به فى الجملتين أمراً واحداً؛ كالإطعام لا غير، وبـ«الاختلاف»: أن يكون المأمور به فى إحدى الجملتين: الإطعام، وفى الأخرى: غيره، والمراد بـ«تعلق إحدى القضيتين بالأخرى»: أن يكون الحكم المذكور فى إحدى القضيتين معطوفاً عليه فى الأخرى، أو الاسم المذكور فى إحدى القضيتين مضمراً فى الأخرى؛ كقوله: «اخلع على ربيعة، وأطعمهم»، أو يقول: «اخلع على ربيعة ومضره».

وإذ قد تبين ذلك، فنقول: الاستثناء الوارد عقيب الجمل الكثيرة: هل يختص بالجملة الأخيرة، أو يعود إلى الجمل كلها، أو يختار الوقف بأحد التفسيرين؟ فيه الخلاف المشهور: والمصنف اختار التقسيم الذى ذكره فى الأصل عند التحقيق، والتوقف فى المناظرة، وإنما فعل ذلك؛ لأن الحكم المذكور قد يسبق إلى الذهن عند الإطلاقات، ولكن لا يثبت [٤/ب] عند المنع والمعارضة.

وحاصل التقسيم: أن الجملتين: إما أن يكونا من نوع واحد، أو من نوعين مختلفين: أما الأول: فينقسم إلى ثلاثة أقسام؛ وذلك لأنه: إما أن يكونا مختلفى الاسم والحكم؛ كقولك: «اخلع على ربيعة، وأطعم مضره». أو متفقى الاسم والحكم، وهذا القسم مقابل للأول؛ لكنه قضية واحدة، فكررت؛ ولهذا لم يذكرها المصنف.

أو متفقى الاسم دون الحكم؛ كقوله: «أطعم ربيعة، واخلع على ربيعة». أو عكسه، وهو: أن يكونا متفقى الحكم دون الاسم؛ كقوله: «اخلع على ربيعة، واخلع على مضر».

والقول في الاستثناء الوارد عقيب كل واحد من [هذه] الأقسام: أنه يختص بالجملة الأخيرة؛ كما هو مذهب أبى حنيفة. والدليل على ذلك: أنه لم ينتقل من جملة مستقلة بنفسها إلى جملة أخرى، إلا وقد تم غرضه من الأولى، ولو عاد الاستثناء إلى الأولى، لما كان غرضه قد تم من الأولى؛ وقد بينا: أنه لا ينتقل من جملة مستقلة إلى أخرى مستقلة إلا بعد تمام غرضه من الأولى.

هذا إذا كانتا من نوع واحد، ولم تتعلق إحدى الجملتين بالأخرى.

وأما إذا تعلقت إحدى الجملتين بالأخرى، وهما من نوع واحد؛ كما سبق من النظر - فالحكم بالعكس؛ وهو عود الاستثناء إليهما؛ كما هو مذهب الشافعى، رضى الله عنه (١).

هذا كله إذا كان النوع واحداً.

وأما إذا كانت الجملة أنواعاً مختلفة، سواء كانت القضية واحدة؛ كاجمل المذكورة في الآية، أو لم تكن؛ كقوله: «أكرم ربيعة، والعلماء هم الشافعية» - فالاستثناء الوارد عقيب هذين القسمين يختص بالجملة الأخيرة؛ كما هو مذهب أبى حنيفة.

هذا هو شرح ما اختاره المصنف من التقسيم المذكور في المتن.

[و] اعلم: أن كلام الله صفة واحدة، فهى نوع واحد، ومتعلقاته مختلفة؛ فلا يتأتى فيه هذا التقسيم على ظاهره،، وأما عند [أ/٥] المعتزلة: فهو أنواع مختلفة؛ فيتأتى فيه هذا التقسيم على ظاهره.

وأما كلام الحادث: فأنواع مختلفة، فيتأتى فيه التقسيم؛ فافهم ذلك.

(١) ينظر الرهان ٣٨٨/١، المستصفى ١٧٤/٢، ١٨٠، المنحول (١٦٠)، المعتمد ٢٦٤/١، التبصرة (١٧٢)، شرح الكوكب ٣١٣/٣، إرشاد الفحول (١٥٢)، شرح العضد ١٣٩/٢، جمع الجوامع ١٧/٢، تيسير التحرير ٣٠٢/١، فواتح الرحموت ٣٣٢/١، التلويح ٣٠٣/٢، الإحكام للآمدي ٢٧٨/٢، أصول السرخسى ٢٧٥/١، شرح المنتهى لابن الحاجب (٩٢)، الإبهاج ١٦٢/٢، نشر البنود ٢٥٠/١، المسودة (١٥٦)، الروضة (١٣٤) (١٣٥)، العدة ٦٧٨/٢، فصول البدائع للفتاوى ١١٨/٢، فتح الغفار ١٢٨/٢.

واعلم: أنه لا بد من بيان ما اختاره من التقسيم، وبيان أحوال العلماء، واختياراتهم في هذه المسألة، فنقول:

قال الشيخ أبو بكر بن فورك الأصبهاني: الاستثناء الوارد عقيب الجمل: إذا صح رجوعه إلى كل واحدة بانفرادها - يرجع إلى كل ما تقدم عند القائلين بالعموم من أصحابنا، وقال أكثر أصحاب أبي حنيفة: إنه يرجع إلى ما يليه، ولا خلاف أن الاستثناء بمشيئة الله، والشرط: يعود إلى كلها، واختار مذهب الشافعي، رضى الله عنه.

قال إمام الحرمين ^(١) - بعد نقل مذهب الشافعي، وأبي حنيفة في هذه المسألة - : إنه يتفرع على المذهبين ما إذا قال: «وقفت داري [هذه]» ^(٢) على بنى فلان، [ثم على بنى فلان] ^(٣)، وعدد طوائف، وميز بعضهم من بعض [ذكرًا] ^(٤)، ثم قال عند [ذكر] ^(٥) الطائفة الأخيرة: «إلا أن يفسق منهم فاسق؛ فلا يعطى من المسمى شيئاً»: فعلى رأى أبي حنيفة: يلزم شرائط العدالة في المسمين أخيراً. وعلى رأى الشافعي - رضى الله عنه - : يلزم اشتراط العدالة في الجمل كلها.

أما قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ...﴾ الآية [النور: ٤]: فرأى الشافعي، رضى الله عنه، صرف «إلا» في الآية المذكورة إلى ما أمكن من الجمل المتقدمة؛ ومنها قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا﴾ وخصص [أبو حنيفة] هذا الاستثناء بنبذ الفسق، والتسمية به، فالقذفة فسقة، إلا من تاب. وأما حكم الرد المستفاد من قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا﴾ [النور: ٤] - فلا ينعطف عليه الاستثناء، ^(٦).

(١) ينظر: البرهان (١/٣٨٨).

(٢) سقط في «ب».

(٣) سقط في «ب».

(٤) سقط في «ب».

(٥) سقط في «ب».

(٦) القاذف هو من يرمى محصناً أو محصنة بالزنى، ولم يأت بأربعة شهداء يشهدون على صدق قوله ولا خلاف بين العلماء في شهادة القاذف إذا شهد قبل إقامة الحد وبعد التوبة، أو بعد إقامة الحد وقبل التوبة، فإن في الصورة الأولى تقبل شهادته إجماعاً، وفي الثانية لا تقبل إجماعاً؛ إنما الخلاف في شهادته بعد الحد، وبعد التوبة. فذهب الإمام الشافعي، ومالك وأحمد، والبتي، وإسحاق، وأبو عبيدة، وابن المنذر - إلى قبول شهادة الخدود في القذف إذا تاب، وروى هذا عن عمر بن الخطاب - رضى الله عنه - وذهب الإمام أبو حنيفة وأصحابه، وشريح، والحسن، والنخعي، وسعيد بن جبير، والثوري - إلى رد شهادة الخدود في القذف، وإن تاب، وروى هذا عن ابن عباس - رضى الله عنهما.

«ومنشأ هذا الاختلاف هو: اختلافهم فى فهم الآية الكريمة ﴿والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً وأولئك هم الفاسقون﴾ إلا الذين تابوا﴾. اختلفوا فى الاستثناء، هل هو راجع إلى الكل أو إلى الأخيرة فقط؟ وهذه مسألة أصولية، وسنذكر فيما يلى خلاصة القول فيها: إن الاستثناء إذا وقع بعد جمل متعاطفة بالواو، ونحوها، أمكن رده للجميع، وإلى الأخيرة خاصة بلا خلاف؛ وإنما الخلاف فيما هو ظاهر فيه. فالشافعية يقولون: ظاهر فى الكل ولا يرجع للأخيرة فقط إلا بقرينة. والحنفية يقولون: ظاهر فى الأخيرة، ولا يرجع للكل إلا بدليل. وأبو الحسين كالشافعية، إلا أنه فصل فى القرينة فقال: إن قامت قرينة على الإضراب عن الأول، فهو للأخير، وظهور الإضراب يكون باختلاف الجملتين نوعاً؛ بأن تكون إحداها خيراً والأخرى إنشاء، نحو العلماء مكرمون، ولا تكرم الجهال إلا خالداً. أو تكون إحداها أمراً والأخرى نهياً؛ نحو: أكرم العلماء، ولا تكرم الجهال إلا من دخل الدار. فالاستثناء من الأخير. أو باختلافهما حكماً؛ بأن يكون مضمون إحداهما غير مضمون الأخرى؛ نحو الرجال قائمون، والعلماء جالسون إلا محمداً. أو باختلافهما اسماً؛ بأن يكون الاسم فى الأولى غير صالح لتعلق الاستثناء به؛ نحو أكرم الرجال، واعطف على النساء إلا هنداً؛ ففى هذا كله يرجع الاستثناء إلى الأخير؛ لظهور الإضراب لكن محل هذا ما لم يكن الاسم فى الجملة الثانية ضمير الاسم فى الأولى، أو اتفاقاً فى الغرض، وإلا كان الاستثناء راجعاً للكل مطلقاً، وإن اختلفا نوعاً أو حكماً. وأما الاختلاف فى الاسم، فلا يمكن معه رجوع الاستثناء للكل، لعدم صلاحيته للتعلق بالكل، مثال الأول. أكرم بنى تميم وهم مكرمون إلا بكرًا. فهما مختلفان نوعاً، لكن الاسم فى الثانية ضمير الأول فيرجع للكل. ومثال الثانى قوله تعالى: ﴿ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً وأولئك هم الفاسقون﴾ إلا الذين تابوا﴾ فقد اتحد فى الغرض وهو: الإهانة والانتقام وإن اختلفا نوعاً؛ فيرجع للكل. وقال القاضى والغزالي بالوقف. وقال المرتضى: مشترك بين الكل والأخير. ويرجع مذهب الوقف والاشتراك إلى قول الحنفية؛ لأن مذهب الوقف معناه: أن الاستثناء لا يعلم أهو موضوع للإخراج من الكل أو من الأخير؟ ومذهب المرتضى أنه مشترك بين الإخراج من الكل ومن الأخير؛ فيلزم الرجوع للأخير عليهما؛ لأنه إن كان موضوعاً للأخير فظاهر وإن كان للكل ففى ضمنه الأخير. الأدلة: استدلال الحنفية على مذهبهم بأن عمل الاستثناء ضرورى، أى: إفادته الإخراج ضرورى لا وضعى، بل فهم لضرورة مخالفته لما قبله؛ فيقتصر فيه على قدر الضرورة والإخراج من الأخيرة متفق عليه؛ فيحمل عليه. وأبطل هذا بأن عمل الاستثناء وضعى لا ضرورى، وإلا كانت الحروف كلها غير موضوعة، فأدوات الاستثناء موضوعة لإخراج ما بعدها من حكم ما قبلها. وردت الحنفية على هذا الإبطال بقولهم: إننا لو سلمنا أنه موضوع، فإن قلتم إنه موضوع للإخراج مما يليه فهو المطلوب، وإن قلتم: إنه للإخراج من الكل، فممنوع؛ للاتفاق على أنه من الأخيرة، والتوقف فيما قبلها إلى الدليل. واستدل القائلون بالوقف بأن وقوع الشيء على أشكال وصور مختلفة يوجب الإشكال والإلباس فيه، فيتوقف. ورد بأن الإشكال والصور إنما هى فى الأولى فقط؛ إذ تارة يخرج منها البعض وتارة=

= لا يخرج. وأما الأخيرة فلا إشكال فيها؛ إذ إخراج البعض لازم متفق عليه. واستدل الشافعية بأن العطف يصير المتعدد كالواحد، فالجمل المتعاطفة بمنزلة جملة واحدة. ورد بأن هذا في عطف المفردات. وأجاب الشافعية بأن العطف في الجمل إنما هو من المسند إليه أو من المتعلقات، فلا استثناء من المفردات. ورد هذا بأن الجمل إنما تكون مثل المفردات إذا اتحدت جهة النسبة فيها، بأن كانت صلة لموصول، أو خيرا عن مبتدأ، وحينئذ يرجع الاستثناء للكل وجود القرينة، وهي اتحاد جهة النسبة. واستدل كل بأدلة غير هذه وكلها غير مسلمة، فلنرجع إلى ما قيل في كتب الفروع. استدل الحنفية بما يأتي بالآية الكريمة ﴿وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبْدًا﴾. الآية. تدل على أنه لا تقبل شهادة المحدود في القذف وإن تاب: وجه الاستدلال. أن الله تعالى نص على الأبد، وهو ما لا نهاية له، والتنصيص عليه ينافي القبول في وقت ما، وأن معنى قوله تعالى لهم في: ﴿وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ﴾. للمحدودين في القذف، وبالتوبة لم يخرج عن كونه محدودا. وأيضا العطف في: ﴿وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ﴾ فإنه معطوف على الجلد، والعطف للاشتراك بين المعطوف والمعطوف عليه، فإذا كان المعطوف عليه جدا، كان المعطوف من تمام الحد، وحيث إن الحد لا يسقط بالتوبة، فما هو متمم له لا يسقط أيضا. ولا يمنع من العطف أن يكون المعطوف نهيا والمعطوف عليه أمرا؛ فإن هذا كثير شائع؛ كما في قول الإنسان لغيره: اجلس ولا تتكلم. وأما قوله تعالى: ﴿وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾. ليس بعطف، بل هو ابتداء وبيانه أن قوله تعالى: ﴿فَاجْلِدُوهُمْ﴾ أمر بفعل وهو خطاب للأمة، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ﴾ نهى عن فعل، وهو خطاب للأمة أيضا، وقوله تعالى: ﴿وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ إثبات وصف لهم، فلا تحقق المشاركة بينه وبين ما تقدم. وأيضا قوله تعالى: ﴿وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ بيان لجرمتهم وما تقدم بيان الواجب بالجرمة، ولا يصح عطف الجريمة على الواجب بها.

٢- بما روى أبو جعفر الرازي عن آدم بن فائد، عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم، قال: «لا تجوز شهادة خائن ولا خائنة ولا محدود في الإسلام، ولا ذي غمر على أخيه»، وله عدة طرق إلى عمرو رواه ابن ماجه عن حجاج بن أرطاة عن عمرو. ورواه البيهقي من طريق المثني بن الصباح عن عمرو. قالوا: وروى يزيد بن أبي زياد الدمشقي عن الزهري عن عائشة ترفعه: «لا تجوز شهادة خائن ولا خائنة ولا مجلود في حد ولا ذي غمر لأخيه، ولا يجرب عليه شهادة زور، ولا ظنين في ولاء أو قرابة». وروى عن سعيد بن المسيب مرسلًا.

٣- القذف يتضمن جناية على حق الله وحق الآدمي، وهو من أوفى الجرائم؛ فناسب تغليظ الزجر. ورد الشهادة من أقوى أسباب الزجر؛ لما فيه من إيلاء القلب والتكاي في النفس؛ إذ هو عزل لولاية لسانه الذي استطال به على عرض أخيه، وإبطال لها، ثم هو عقوبة في محل الجناية؛ فإن الجناية حصلت بلسانه فكان أولى بالعقوبة. وقد رأينا الشارع قد اعتبر هذا حيث قطع يد السارق؛ فإنه حد مشروع في محل الجناية، ولا ينتقض هذا بأنه لم يجعل عقوبة الزاني بقطع العضو الذي جنى به؛ لأنه خفي مستور. فلا يحصل الاعتبار المقصود من الحد بقطعه، وفيه أيضا انقطاع النوع الإنساني.

٤- قول الصحابة فى شأن هلال بن أمية: الآن يجلد هلال؛ فتبطل شهادته فى المسلمين. واستدل القائلون بما يأتى:

١- أعظم موانع الشهادة الكفر والسحر، وقتل النفس، وعقوق الوالدين، والزنى. ولو تاب من هذه الأشياء، قبلت شهادته اتفاقاً، فالتائب من القذف أولى بالقبول.

٢- رد الشهادة فى القذف مستند إلى العلة التى ذكرها الله عقيب هذا الحكم، وهى الفسق، وقد ارتفع بالتوبة وهو سبب الرد؛ فيجب ارتفاع ما ترتب عليه، وهو المنع.

٣- قول عمر بن الخطاب - رضى الله عنه - لأبى بكرة: تب، تقبل شهادتك أو: إن تبت، قبلت شهادتك.

٤- الآية الكريمة والاستثناء فيها عائد على جميع ما تقدمه سوى الحد؛ فإن المسلمين مجتمعون على أنه لا يسقط عن القاذف بالتوبة. وقد قال أئمة اللغة: إن الاستثناء يرجع إلى جميع ما تقدمه.

٥- استدلو بأن القاذف فاسق بقذفه، حد أو لم يحد، فكيف تقبل شهادته فى حال فسقه وترد شهادته بعد زوال فسقه؟

مناقشة الأدلة: يرد على أدلة المانعين ما يأتى:

١- الآثار التى رويت فيها ضعف؛ فإن آدم بن فائد غير معروف، ورواته عن عمرو قسمان: ثقات، وضعفاء، والثقات لم يذكر واحد منهم أو مجلوداً فى حد؛ وإنما ذكره الضعفاء كالمثنى ابن الصباح، وادم، والحجاج. وحديث عائشة، فيه يزيد وهو ضعيف، ولو صحت الأحاديث لحملت على غير التائب.

٢- تغليظ الزجر لا ضابط له، وقد حصلت مصلحة الزجر بالحد، وكذلك سائر الجرائم جعل الشارع مصلحة الزجر عليها بالحد، وإلا فلم لا تطلق نساؤه، ولا يؤخذ ماله، ولا تسقط روايته؛ لأنه أغلظ فى الزجر!

٣- يرد على الدليل الرابع أن قول المسلمين: إنما كان قبل التوبة، أما فيما بعدها فتقبل-: شأن القاذف شأن كل مرتكب لأى ذنب إذا تاب، ولم يعهد فى الشريعة الإسلامية أن ذنباً، كائناً ما كان هذا الذنب، يتاب منه ويبقى أثره المترتب عليه. ورُدَّ على أدلة القائلين ما يأتى:

١- يرد على الدليل الأول وهو قياس القذف بعد التوبة على الكفر، والسحر، وعقوق الوالدين إلخ بعد التوبة-: أن هذا قياس فى مقابلة النص، وهو غير جائز.

٢- يرد على الدليل الثانى أن الفسق ليس هو العلة فى رد الشهادة؛ لأن الثابت بالنص فى خير الفاسق إنما هو التوقف والتثبت من خيره، والمنصوص عليه هنا حكم آخر، وهو الرد دون التوقف، ولو كان رد الشهادة بسبب الفسق، لكان فى الآية عطف العلة على الحكم، وذلك لا يحسن فى البيان.

٣- يحمل قول عمر لأبى بكرة: تب تقبل شهادتك- على الديانات فقط؛ ألا ترى أن أبى بكرة كان إذا استشهد فى شىء قال: وكيف أشهد وقد أبطل المسلمون شهادتي؟ وهو أعلم بحاله من غيره. وأيضاً فى ثبوت هذا نظراً؛ لأن راويه عمرو بن قيس، ولو تركنا النظر فى ذلك كان=

وهو مستدام على التأييد. ثم قال ^(١): ونحن نقول: إن اختلفت المعاني، وتباينت جهاتها، وارتبط كل معنى بجملة، ثم استعقب الجملة الأخيرة استثناء - فالرأى عندى: اختصاص الاستثناء بالجملة الأخيرة.

= معارضا بما قاله لأبى موسى الأشعرى: المسلمون عدول بعضهم على بعض، إلا مجلودا فى قذف.

٤- يرد على الدليل الخامس أنه قبلت شهادته قبل الحد؛ وذلك لاحتمال أن يكون صادقا فى خبره ويقيم البينة عليه، فإذا عجز عن إقامة البينة وحلده، قطعنا بكذبه، فلا يعلم أنه كاذب إلا بإقامة الحد. هذا، ولم يبق من الأدلة للطرفين إلا الاستدلال بالآية الكريمة، فالقابلون يقولون: إن الاستثناء راجع إلى جميع ما تقدمه؛ حيث لم توجد قرينة تصرفه إلى بعض الجمل دون بعض، والمانعون يقولون: الاستثناء راجع إلى الأخيرة فقط؛ حيث لم توجد قرينة ترجعه إلى الجميع. وقد حاول بعض أجلة الخفية الانتصار لمذهبه؛ فقال: إن فى الآية قرينة تدل على أن الاستثناء راجع إلى الجملة الأخيرة وحدها؛ وبيان ذلك أن قوله تعالى: ﴿وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ جملة مستأنفة بصيغة الإخبار، منقطعة عما قبلها، حىء بها لدفع ما عساه يحظر بالبال من أن القذف لا يصلح أن يكون سببا هذه العقوبة، لأنه خمر يحتمل الصدق والكذب، وربما كان حسية؛ فكان ذلك الاحتمال شبهة، والشبهة تدرأ الحد؛ فكان قوله تعالى: ﴿وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ دافعا لذلك الهم. ومعناه أنهم مع قيام هذا الاحتمال، قد فسقوا بهتلك عرض المؤمنين بلا فائدة، حيث عجزوا عن الإثبات، فمن أجل ذلك استحقوا هذه العقوبة، وإذا كانت الجملة الأخيرة مستأنفة توجه الاستثناء إليها وحدها. وكذلك حاول بعض أجلة الشافعية الانتصار لمذهبه، فجعل جملة ﴿وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا﴾ منقطعة عن الجملة التى قبلها، لأنها ليست من تنمة الحد، ويكون قوله تعالى: ﴿وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ اعتراضا جاريا مجرى التعليل لعدم قبول الشهادة، غير منقطع عما قبله، ولهذا جاز توسطه بين المستثنى والمستثنى منه، ولا تعلق للاستثناء به، ولكن القول بأن جملة ﴿وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا﴾ مستأنفة - بعيد كل البعد. ولا علينا بعد أن قدمنا هذه الأدلة، أن نقول: إن رجوع الاستثناء إلى الجملة الأخيرة وحدها فى هذه الآية الكريمة - لا يكاد تظهر له فائدة؛ إذ ارتفاع الفسق عن المحدود فى القذف بالتوبة مع رد شهادته، لم يفده إلا نفى اسم الفاسق عنه، وهذه فائدة هى والعلم سواء. نعم، إن رمى المحسن أو المحصنة بالزنى فيه حرم وفيه شناعة، وهتك الأعراض العفيفة فيه قبح وفيه فظاعة، ولذلك أغلظ الشارع فيه العقوبة، فأمر بجلده ورد شهادته وسماه فاسقا بقذفه مع عجزه عن الإثبات. ولكن ما عهدنا مذنبا مهما كان ذنبه، يغتسل فى نهر التوبة، ثم يبقى من ذنبه شيء. والثابت من الذنب كمن لا ذنب له، ثم إن رد الشهادة أبدا تلزم منه مفسدة فوات الحقوق على أصحابها، والشارع له تطلع إلى حفظ الحقوق على مستحقيها بكل طريق وعدم إضاعتها. فالذى يظهر لنا أن المحدود فى القذف إذا تاب، تقبل شهادته.

توبة المحدود فى القذف: ينظر: نص كلام شيخنا الشيخ محمد عبد المنعم فى 'البينة'.

مثاله: إذا قال: «أكرموا من يزورنا، وقد حبست على [٥/ب] أقاربي داري هذه، واشترت الشعار»^(١) الذى تعرفونه من فلان، وإذا مت، فأعتقوا عبيدى إلا الفاسق منهم - فإنه يبعد انصراف حكم الاستثناء إلى الحبس، أو إلى الأمر بالإكرام، ثم لا يبعد قصد العطف على الجميع إذا أمكن، وليس يشعر ظاهر الكلام. وإذا قال: «وقفت على بنى فلان داري، وحبست على أقاربي ضيعتى، وسبلت على خدمى بهيمتى، إلا أن يفسق منهم فاسق» - فلا يظهر اختصاص الاستثناء بالأخيرة، ولا يظهر انعطافه على الجمل كلها، والأمر فى ذلك موقوف على المراجعة والبيان.

فإن قيل: «إذا حبس على فرق وطوائف وعقب الجملة الأخيرة بالاستثناء، فبم تفتنون؟» قلنا: تفرغه على مذهب الشافعى، وأبى حنيفة - رضى الله عنهما - لا يخفى، وأما على رأينا: فهو الوقف، فإن وجدت قرينة حاكمة، وجب اتباعها؛ وإلا فلا يحكم بالاستحقاق فى الجمل الماضية فى محل الاستئناف؛ فإنه لم يتحقق استحقاقهم فيه؛ فلا يثبت إلا بثبت، والأصل عدمه، وهذا تَقَرُّبُ فائدته من فائدة من يعتقد ظهور انعطاف الاستثناء إلى الجميع.

هذا ما اختاره إمام الحرمين؛ وهو وجه آخر من التقسيم.

واختار الغزالي^(٢) التوقف، وقال: إن لم يكن بد من رفع التوقف، فمذهب المعممين أولى. وأما «إلا» فى الآية: فلا ترجع إلى الجلد، وترجع إلى الفسق، وهل ترجع إلى الشهادة؟ فيه خلاف ذكره فى «المستصفى»^(٣).

قال صاحب «المعتمد»^(٤): قال قاضى القضاة: إذا لم يكن الثانى منهما إضراباً عن الأول، وخروجاً إلى قصة أخرى، وصح رجوعه إليهما - وجب رجوعه إليهما، وإن كان إضراباً عن الأول، وخروجاً عنه إلى قصة أخرى - فإنه يرجع إلى ما يليه.

قال صاحب «المعتمد»^(٥): ويمكن - أيضاً - أن تعتبر اعتباراً آخر، وهو: أن يضمّر [فى الكلام الثانى شيئاً مما فى الأول، أو لا يضمّر]^(٦) فيه ذلك؛ وهذان وجهان آخران من التقسيم.

(١) فى البرهان: بيعت عقارى وفى بعض النسخ: واستترت.

(٢) ينظر: المستصفى (١٧٧/٢-١٧٨).

(٣) ينظر: المستصفى (١٧٨/٢-١٧٩).

(٤) ينظر: المعتمد (٢٤٦/١).

(٥) ينظر: المعتمد (٢٤٦/١).

(٦) سقط فى «ب».

ونقل صاحب «الإفادة»: أن قول الشافعي ومالك في هذه المسألة واحد، [ونقل الوقف].

وقال صاحب «الإحكام»^(١): مهما ظهر كون «الواو» للاستثناء^(٢) - فالاستثناء [أ/٦] يختص بالجملة الأخيرة، ومهما أمكن أن تكون «الواو» للعطف أو للابتداء - فالوقف.

وقال ابن الحاجب^(٣): إن ظهر الانقطاع، فللأخيرة، وإن ظهر الاتصال، فللجميع، وإن أشكل، فالوقف.

قال المصنف - رحمه الله -: وَاحْتَجَّ الشَّافِعِيُّ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - بِوُجُوهِ:

أَوَّلُهَا: أَنَّ الشَّرْطَ، مَتَى تَعَقَّبَ جُمْلًا - عَادَ إِلَى الْكُلِّ؛ فَكَذَا الْإِسْتِثْنَاءُ.

وَالْجَامِعُ: أَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا لَا يَسْتَقِلُّ بِنَفْسِهِ.

وَأَيْضًا: فَمَعْنَاهُمَا وَاحِدٌ؛ لِأَنَّ قَوْلَهُ تَعَالَى فِي آيَةِ الْقَذْفِ: ﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا﴾ [النور:

٥] - جَارٍ مَجْرَى قَوْلِهِ: «وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ؛ إِنْ لَمْ يَتُوبُوا».

وَيَقْرُبُ مِنْ هَذَا الدَّلِيلِ قَوْلُهُمْ: أَجْمَعْنَا عَلَى أَنَّ الْإِسْتِثْنَاءَ بِمَشْيِئَةِ اللَّهِ تَعَالَى - عَائِدٌ إِلَى كُلِّ الْجُمْلِ؛ فَالْإِسْتِثْنَاءُ بِغَيْرِ الْمَشْيِئَةِ - يَجِبُ أَنْ يَكُونَ كَذَلِكَ.

وَتَابِيئِهَا: أَنَّ حَرْفَ الْعَطْفِ يُصَيِّرُ الْجُمْلَ الْمَعْطُوفَ بَعْضُهَا عَلَى بَعْضٍ - فِي حُكْمِ الْجُمْلَةِ الْوَاحِدَةِ؛ لِأَنَّهُ لَا فَرْقَ بَيْنَ أَنْ تَقُولَ: «رَأَيْتُ بَكْرَ بْنَ خَالِدٍ، وَبَكْرَ بْنَ عَمْرٍو» وَبَيْنَ أَنْ تَقُولَ: «رَأَيْتُ الْبَكْرَيْنِ».

وَإِذَا كَانَ الْإِسْتِثْنَاءُ الْوَاقِعَ عَقِيبَ الْجُمْلَةِ الْوَاحِدَةِ رَاجِعًا إِلَيْهَا - فَكَذَا: مَا صَارَ بِحُكْمِ الْعَطْفِ كَالْجُمْلَةِ الْوَاحِدَةِ.

وَنَائِلُهَا: أَنَّهُ تَعَالَى لَوْ قَالَ: «فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا، وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا، وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا» - لَكَانَ رَكِيكًا جِدًّا.

فَيَتَقَدَّرُ أَنْ يُرِيدَ الْإِسْتِثْنَاءُ عَنْ كُلِّ الْجُمْلِ: لَا طَرِيقَ لَهُ إِلَى ذَلِكَ - إِلَّا بِذِكْرِ الْإِسْتِثْنَاءِ

(١) ينظر الإحكام (٢/٢٨٠).

(٢) سقط في «ب».

(٣) ينظر: شرح انتهى (٩٢).

الكلام فيما يقتضى تخصيص العموم ٤٦٧

عَقِيبَ الْجُمْلَةِ الْأَخِيرَةِ؛ فَفِي هَذِهِ الصُّورَةِ: يَكُونُ الْإِسْتِثْنَاءُ رَاجِعًا إِلَى كُلِّ الْجُمَلِ، وَالْأَصْلُ فِي الْكَلَامِ الْحَقِيقَةِ؛ وَإِذَا ثَبَتَ كَوْنُهُ حَقِيقَةً فِي هَذِهِ الصُّورَةِ - كَانَ كَذَلِكَ فِي سَائِرِ الصُّورِ؛ دَفْعًا لِلِاشْتِرَاكِ.

وَرَابِعُهَا: لَوْ قَالَ: «لِفُلَانٍ عَلَى خَمْسَةٍ، وَخَمْسَةٌ، إِلَّا سَبْعَةٌ» - كَانَ الْإِسْتِثْنَاءُ هَهُنَا عَائِدًا إِلَى الْجُمْلَتَيْنِ - وَالْأَصْلُ فِي الْكَلَامِ الْحَقِيقَةِ.

وَإِذَا ثَبَتَ ذَلِكَ فِي هَذِهِ الصُّورَةِ - فَكَذَا فِي غَيْرِهَا؛ دَفْعًا لِلِاشْتِرَاكِ.

وَاحْتِجَّ أَبُو حَنِيفَةَ - رَحِمَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ - بِوُجُوهِ:

أَحَدُهَا: أَنَّ الدَّلِيلَ يَنْفِي اعْتِبَارَ الْإِسْتِثْنَاءِ، تَرَكْنَا الْعَمَلَ بِهِ فِي الْجُمْلَةِ الْوَاحِدَةِ؛ فَيَبْقَى الْعَمَلُ بِالْبَاقِي فِي سَائِرِ الْجُمَلِ.

يَبَيِّنُ النَّافِي: أَنَّ الْإِسْتِثْنَاءَ يَقْتَضِي إِزَالََةَ الْعُمُومِ عَنْ ظَاهِرِهِ؛ وَهُوَ خِلَافُ الْأَصْلِ. يَبَيِّنُ الْفَارِقُ: أَنَّ الْإِسْتِثْنَاءَ لَا اسْتِقْلَالَ لَهُ بِالذَّلَالَةِ عَلَى الْحُكْمِ؛ فَلَا بُدَّ مِنْ تَعْلِيلِهِ بِشَيْءٍ؛ لِئَلَّا يَصِيرَ لَفْوًا، وَتَعْلِيلُهُ بِالْجُمْلَةِ الْوَاحِدَةِ - يَكْفِي فِي خُرُوجِهِ عَنِ اللَّغْوِيَّةِ؛ فَلَا حَاجَةَ إِلَى تَعْلِيلِهِ بِسَائِرِ الْجُمَلِ.

وَإِذَا ثَبَتَ النَّافِي وَالْفَارِقُ - ثَبَتَ أَنَّهُ لَا يَحْزُرُ عَوْدُهُ إِلَى الْجُمْلَةِ الْكَثِيرَةِ، وَالْخَصْمُ قَالَ بِهِ، فَصَارَ مُحْجُوجًا.

يَبْقَى أَنْ يُقَالَ: فَلِمَ خَصَصْتُمُوهُ بِالْجُمْلَةِ الْأَخِيرَةِ؟ - فَنَقُولُ: هَذَا تَفْرِيعُ قَوْلِنَا، وَلَنَا فِيهِ وَجْهَانِ:

الْوَجْهُ الْأَوَّلُ: اتَّفَقَ أَهْلُ اللُّغَةِ عَلَى أَنَّ لِلْقُرْبِ تَأْثِيرًا فِي هَذَا الْمَعْنَى؛ ثُمَّ يَدُلُّ عَلَيْهِ أُمُورٌ أَرْبَعَةٌ:

الْأَوَّلُ: اتَّفَقَ أَهْلُ اللُّغَةِ الْبَصْرِيِّينَ - عَلَى أَنَّهُ: إِذَا اجْتَمَعَ عَلَى الْمَعْمُولِ الْوَاحِدِ عَامِلَانِ فَاعْمَالُ الْأَقْرَبِ أَوْلَى.

الثَّانِي: أَنَّهُمْ قَالُوا فِي: «ضَرَبَ زَيْدٌ عَمْرًا، وَضَرَبْتُهُ»: إِنَّ هَذِهِ «الْهَاءَ» بِأَنَّ تَرْجِعَ إِلَى عَمْرٍو الْمَضْرُوبِ - أَوْلَى مِنْ أَنْ تَرْجِعَ إِلَى زَيْدِ الضَّارِبِ؛ لِلْقُرْبِ.

الثَّالِثُ: أَنَّهُمْ قَالُوا فِي قَوْلِنَا: «ضَرَبْتَ سَلَمَى سَعْدَى»: إِنَّهُ لَيْسَ فِي إِعْرَابِ اللَّفْظِ،

وَلَا فِي مَعْنَاهُ - مَا يَجْعَلُ أَحَدَهُمَا بِالْفَاعِلِيَّةِ أَوْلَى مِنَ الْآخَرِ؛ فَاعْتَبَرُوا الْمَجَاوِرَةَ؛ فَقَالُوا:
الَّذِي يَلِي الْفِعْلَ أَوْلَى بِالْفَاعِلِيَّةِ.

الرَّابِعُ: أَنَّهُمْ قَالُوا فِي قَوْلِهِمْ: «أَعْطَى زَيْدٌ عَمْرًا بَكْرًا»: إِنَّهُ لَمَّا احْتَمَلَ أَنْ يَكُونَ كُلُّ
وَاحِدٍ مِنْ عَمْرٍو وَبَكْرٍ - مَفْعُولًا أَوَّلَ، وَلَيْسَ فِي اللَّفْظِ مَا يَقْتَضِي التَّوَجُّيْحَ -: وَجَبَ
اعْتِبَارُ الْقُرْبِ.

الْوَجْهُ الثَّانِي: أَنَّ كُلَّ مَنْ صَرَفَ الْإِسْتِثْنَاءَ إِلَى جُمْلَةٍ وَاحِدَةٍ - حَصَصَهُ بِالْجُمْلَةِ
الْأَخِيرَةِ؛ فَصَرَفَهُ إِلَى غَيْرِهَا خَرَقَ لِلْإِجْمَاعِ؛ فَهَذَا تَمَامُ هَذِهِ الْحُجَّةِ

وَنَائِيهَا: أَنَّ الْإِسْتِثْنَاءَ الْمَذْكُورَ عَقِيبَ الْجُمْلِ: لَوْ رَجَعَ إِلَى جَمِيعِهَا - لَمْ يَحُلْ: إِمَّا أَنْ
يُضْمَرَ مَعَ كُلِّ جُمْلَةٍ اسْتِثْنَاءٌ يَعْقِبُهَا، أَوْ لَا يُضْمَرُ ذَلِكَ؛ بَلِ الْإِسْتِثْنَاءُ الْمُصْرَحُ بِهِ فِي آخِرِ
الْجُمْلِ هُوَ الرَّاجِعُ إِلَى جَمِيعِهَا:

وَالْأَوَّلُ بَاطِلٌ؛ لِأَنَّ الْإِضْمَارَ عَلَى خِلَافِ الْأَصْلِ؛ فَلَا يُصَارُ إِلَيْهِ إِلَّا لِضَرُورَةٍ؛ وَلَا
ضَرُورَةَ هُنَا.

وَالثَّانِي - أَيْضًا - بَاطِلٌ؛ لِأَنَّ الْعَامِلَ فِي نَصْبِ مَا بَعْدَ حَرْفِ الْإِسْتِثْنَاءِ هُوَ مَا قَبْلَهُ:
مِنْ فِعْلٍ أَوْ تَقْدِيرٍ فِعْلٍ؛ فَإِذَا فَرَضْنَا رُجُوعَ ذَلِكَ الْإِسْتِثْنَاءِ إِلَى كُلِّ الْجُمْلِ - كَانَ الْعَامِلُ
فِي نَصْبِ الْمُسْتَثْنَى أَكْثَرَ مِنْ وَاحِدٍ؛ لَكِنْ لَا يَجُوزُ أَنْ يَعْمَلَ عَامِلَانِ فِي إِعْرَابِ وَاحِدٍ:
أَمَّا أَوَّلًا: فَلَأَنَّ سَيِّوِيَهُ نَصَّ عَلَيْهِ؛ وَقَوْلُهُ حُجَّةٌ.

وَأَمَّا نَائِيًا: فَلَأَنَّهُ يَجْمَعُ عَلَى الْأَثَرِ الْوَاحِدِ مُؤْتَرَانِ مُسْتَقِلَّانِ؛ وَهُوَ مُحَالٌ.

وَنَائِلُهَا: أَنَّ الْإِسْتِثْنَاءَ مِنَ الْإِسْتِثْنَاءِ - مُحْتَصٌّ بِمَا يَلِيهِ؛ فَكَذًا فِي سَائِرِ الصُّوَرِ؛ دَفْعًا
لِلْإِشْتِرَاكِ عَنِ الْوَضْعِ.

وَرَائِبُهَا: أَنَّ الْجُمْلَ: إِذَا كَانَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهَا مُسْتَقِلًّا بِنَفْسِهِ - فَلظَاهِرُهُ: أَنَّهُ لَمْ يَنْتَقِلْ
عَنْ وَاحِدٍ مِنْهَا إِلَى غَيْرِهِ؛ إِلَّا إِذَا تَمَّ غَرَضُهُ مِنْهُ؛ لِأَنَّهُ كَمَا أَنَّ السُّكُوتَ يَدُلُّ عَلَى
اسْتِكْمَالِ الْغَرَضِ الْمَطْلُوبِ مِنَ الْكَلَامِ؛ فَكَذًا الشَّرُوعُ فِي كَلَامٍ آخَرَ لَا تَعْلُقُ لَهُ بِالْأَوَّلِ
- يَدُلُّ عَلَى اسْتِكْمَالِ الْغَرَضِ مِنْ ذَلِكَ الْأَوَّلِ.

إِذَا ثَبَتَ هَذَا: فَلَوْ حَكَمْنَا بِرُجُوعِ الْإِسْتِثْنَاءِ إِلَى كُلِّ الْجُمْلِ الْمُتَقَدِّمَةِ - نَقَضَ ذَلِكَ

قَوْلًا: «إِنَّهُ لَمَّا انْتَقَلَ عَنِ الْكَلَامِ الْأَوَّلِ - تَمَّ غَرَضُهُ».

وَاحْتِجَّ الشَّرِيفُ الْمُرْتَضَى عَلَى الْإِشْتِرَاكِ بِوُجُوهِ.

أَحَدُهَا: أَنَّ الْقَائِلَ، إِذَا قَالَ: «اضْرِبْ غُلْمَانِي، وَأَكْرَمْ حَيْرَانِي، إِلَّا وَاحِدًا» - جَازَ أَنْ يَسْتَفْهَمَ الْمُخَاطَبُ، هَلْ أَرَادَ اسْتِثْنَاءَ الْوَاحِدِ مِنَ الْجُمْلَتَيْنِ أَوْ مِنَ الْجُمْلَةِ الْوَاحِدَةِ؟ وَالِاسْتِفْهَامُ ذَلِيلُ الْإِشْتِرَاكِ.

وَتَأْنِيهَا: أَنَا وَجَدْنَا الْإِسْتِثْنَاءَ فِي الْقُرْآنِ وَالْعَرَبِيَّةِ - تَارَةً - عَائِدًا إِلَى كُلِّ الْجُمْلِ، وَآخَرَى مُخْتَصًّا بِالْآخِرَةِ، وَظَاهِرُ الْإِسْتِعْمَالِ ذَلِيلُ الْحَقِيقَةِ؛ فَوَجَبَ الْإِشْتِرَاكُ.

وَتَالِثُهَا: أَنَّ الْقَائِلَ إِذَا قَالَ: «ضَرَبْتُ غُلْمَانِي، وَأَكْرَمْتُ حَيْرَانِي: قَائِمًا، أَوْ فِي الدَّارِ، أَوْ يَوْمَ الْجُمُعَةِ» احْتَمَلَ فِيمَا ذَكَرَهُ مِنَ الْحَالِ، وَالظَّرْفَيْنِ - أَنْ يَكُونَ الْمُتَعَلِّقُ بِهِ جَمِيعَ الْأَفْعَالِ، وَأَنْ يَكُونَ مَا هُوَ أَقْرَبُ، وَالْعِلْمُ بِاحْتِمَالِ الْأَمْرَيْنِ - مِنْ مَذْهَبِ أَهْلِ اللُّغَةِ - ضَرُورِيٌّ، فَإِذَا صَحَّ ذَلِكَ فِي الْحَالِ وَالظَّرْفَيْنِ - صَحَّ أَيْضًا فِي الْإِسْتِثْنَاءِ؛ وَالْجَامِعُ أَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا فَضْلَةٌ تَأْتِي بَعْدَ تَمَامِ الْكَلَامِ.

فَهَذَا مَجْمُوعُ أَدِلَّةِ الْقَاطِعِينَ.

الشرح: قال - رضى الله عنه - : اعلم أن للشافعى - رضى الله عنه - وجوهاً:

الأول: قياس الاستثناء على الشرط؛ وتقريره: أن نقول: الشرط الوارد عقيب الجمل يعود إلى الجمل كلها: كقولنا «أكرم الفقهاء الشافعية، واخلع على المنصوبة، إن كانوا أشاعرة؟» فوجب أن يعود الاستثناء عقيب الجمل إلى كلها؛ قياساً على الشرط؛ والجامع: أن كل واحد من الشرط والاستثناء لا يستقل بنفسه؛ والدليل على عليته بالدوران جامع بأن الاستثناء فى معنى الشرط، فقوله تعالى: ﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا﴾ فى قوة: إن لم يتوبوا؛ لأن كل واحدة من الصيغتين تدل على الإخراج. ويقرب من هذا: القياس على الاستثناء بمشيئة الله تعالى، وإنما قال: «يقرب»؛ لأن الأصل المقيس عليه اختلف؛ وذلك لا يوجب تغاير الأدلة.

الثانى: قياس الجمل على الجملة الواحدة؛ والجامع: أن العطف لا بد وأن يفيد التشريك فى حكم من الأحكام لا بعينه.

والوجهان ضعيفان جداً؛ وهما مبنيان على جريان القياس فى اللغات؛ وهو ممنوع،

والثاني أضعف؛ لأننا نمنع أن العطف يجعل الجمل في حكم جملة واحدة؛ ولا دليل عليه.
والثالث: أنه إذا أراد المتكلم عود الاستثناء إلى الجمل كلها؛ فإما أن يكرر الاستثناء؛ وهو ركيك، أو لا يكرر؛ فيتعين في عوده إلى الكل استعمال هذه الصيغة، والأصل في الاستعمال الحقيقية، وإذا كان حقيقة في هذه الصورة، وجب أن يكون حقيقة في جميع الصور؛ دفعاً [للاشتراك] ^(١).

الرابع: أنه إذا قال: «لزيد على خمسة وخمسة، إلا سبعة» - عاد إلى الجملتين، فاستعمل في العود [٦/ب] إلى الجملتين في هذه الصورة، والأصل في الاستعمال الحقيقية، وإذا كان حقيقة في هذه الصورة، وجب أن يكون حقيقة في جميع الصور؛ عملاً بالنافي للاشتراك.

واحتج أبو حنيفة بوجوه:

الأول: أن النافي للاستثناء قائم؛ لأنه يزيل العموم الذي دل عليه وضع اللفظ، وهو خلاف الأصل، ولما سبق غير مرة: أن الاستثناء يبين بدل هذا النافي في جملة واحدة، إلا أن الاستثناء لا يستقل بنفسه؛ فوجب تعليقه على شيء؛ صوناً للكلام عن اللغو، فيحمل فيما عداه على قضية الدليل، ولا يتعلق بغيرهما؛ عملاً بالنافي السالم عن المعارض.
ثم نقول: يختص عوده بالأخيرة: أما أولاً: فلأنه أقرب، وللقرب تأثير بإجماع أئمة العربية؛ ويدل - تفصيلاً - على أن للقرب تأثيراً؛ وجوه:

الأول: إذا اجتمع عاملان على معمول واحد؛ كقولنا: «قام وقعد زيد» - فزيد يجوز أن يرتفع ب«قام» ويجوز أن يرتفع ب«قعد»؛ قالوا: إنه أقرب حينئذ للكوفيين.
وقالوا: الهاء في قوله: «ضرب زيد عمرًا وضربته» [يعود] إلى «عمر» المضروب؛ للقرب.

وقالوا: «ضربت سلمى سعدى»: ليس في اللفظ ولا في المعنى: ما يدل على أن أحدهما بالفاعلية أولى من المفعولية، مع احتمال كل واحد منهما الفاعلية والمفعولية؛ فتعين كون الفاعل ما يلي الفعل؛ للقرب.

وكذلك قالوا: قولنا: «أعطى زيد عمرًا بكرًا»: احتمال أن يكون كل واحد من «عمر» و«بكر» مفعولاً أول، وقد تعين «عمر» لأن يكون مفعولاً أول؛ وذلك للقرب. فهذه الوجوه دلت على أن للقرب تأثيراً.

ولأننا قد دللنا: على أن الاستثناء عقيب الجمل يختص واحدة؛ فوجب أن يختص بالأخيرة.

الوجه الثانى - من حجج أبى حنيفة - هو: أن الاستثناء لو عاد إلى الجمل كلها: فإما أن يعود بطريق إضمار الاستثناء عقيب كل جملة، أو لا بهذا الطريق، بل بإعادة الاستثناء [٧/أ] المصرح إلى الجميع من غير إضمار؛ والقسمان باطلان؛ فلا يعاد إلى الجميع:

أما بطلان الأول: فبالنافى للإضمار من غير ضرورة؛ وهذا لأن الدليل يقتضى عدم الإضمار مطلقاً، ترك هذا الدليل بالنسبة إلى إضمار واحد، فيجرى فيما عداه على قضية الدليل.

وأما بطلان الثانى: فلأنه يستلزم اجتماع عاملين على معمول واحد؛ وهو باطل.

بيان الاستلزام: هو أن ما بعد حرف الاستثناء منصوب، والناصب له: إما الفعل المقدم عليه، أو المقدّر الذى دل عليه الظاهر، وذلك أكثر من واحد؛ لأن الكلام فيه؛ فيلزم اجتماع عاملين أو أكثر على معمول واحد؛ واللازم منتف:

أما أولاً: فلأن سبويه - رحمه الله - نص على ذلك؛ ونص سبويه حجة فى مثل ذلك. وأما ثانياً: فلأنه يجمع على الأثر الواحد مؤثران أو أكثر؛ وذلك محال.

قوله: الاستثناء فى القرآن عائد إلى كل الجمل، وإلى بعضها، والأصل فى الاستعمال الحقيقة:

مثال العائد إلى الجمل: قوله تعالى: ﴿كَيْفَ يَهْدِي اللَّهُ قَوْمًا كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ وَشَهِدُوا أَنَّ الرُّسُولَ حَقٌّ وَجَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ أُولَٰئِكَ جَزَاؤُهُمْ أَنَّا عَلَيْنَاهُمْ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ خَالِدِينَ فِيهَا لَا يُخَفَّفُ عَنْهُمْ الْعَذَابُ وَلَا هُمْ يُنظَرُونَ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِن بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [آل عمران ٨٥ - ٨٩].

وأما العائد إلى جملة واحدة: فمثاله: قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ مُبْتَلِيكُمْ بِنَهَرٍ فَمَن شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّي وَمَن لَّمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُ مِنِّي إِلَّا مَنِ اغْتَرَفَ﴾ [البقرة ٢٤٩].

وتقريره: أنه استعمل «إلا» فى العود إلى الكل، وإلى البعض؛ كما تقدم فى الآيتين؛ والأصل فى الاستعمال الحقيقة.

قال المصنف - رحمه الله -: أمّا أدلة الشافعية فالجواب عن الأول: أن نفع الحكم فى الأصل، ويتقدّر تسليمه - فنطالب بالجامع.

قوله: «إنهما يشتركان فى عدم الاستقلال، واقتضاء التخصيص»:

قُلْنَا: لَا يَلْزَمُ مِنْ اشْتِرَاكِ شَيْئَيْنِ فِي بَعْضِ الْوُجُوهِ - اشْتِرَاكُهُمَا فِي كُلِّ الْأَحْكَامِ.

قَوْلُهُ ثَانِيًا: «مَعْنَى الشَّرْطِ وَالِاسْتِثْنَاءِ وَاحِدٌ»:

قُلْنَا: إِنْ ادَّعَيْتُمْ أَنَّهُ - لَا فَرْقَ بَيْنَهُمَا أَصْلًا - كَانَ قِيَاسُ أَحَدِهِمَا عَلَى الْآخَرِ قِيَاسًا لِلشَّيْءِ عَلَى نَفْسِهِ؛ وَإِنْ سَلَّمْتُمْ الْفَرْقَ - طَالِبْنَاكُمْ بِالْجَامِعِ؛ وَبِهَذَيْنِ الْجَوَابَيْنِ نُجِيبُ عَنْ الْاِسْتِدْلَالِ بِـ«مَشْيِئَةِ اللَّهِ تَعَالَى».

وَالْجَوَابُ عَنِ الثَّانِي: أَنَّكُمْ، إِنْ ادَّعَيْتُمْ أَنَّهُ لَا فَرْقَ بَيْنَ الْجُمْلَةِ الْوَاحِدَةِ، وَبَيْنَ الْجُمْلِ الْمُعْطُوفِ بَعْضُهَا عَلَى بَعْضٍ - كَانَ قِيَاسُ أَحَدِهِمَا عَلَى الْآخَرِ قِيَاسًا لِلشَّيْءِ عَلَى نَفْسِهِ؛ وَإِنْ سَلَّمْتُمْ الْفَرْقَ - طَالِبْنَاكُمْ بِالْجَامِعِ.

وَعَنِ الثَّلَاثِ: أَنَّهُ يُمَكِّنُ رِعَايَةَ الْإِخْتِصَارِ؛ بِذِكْرِ الْاِسْتِثْنَاءِ الْوَاحِدِ عَقِيبَ الْجُمْلِ، مَعَ التَّنْبِيهِ عَلَى مَا يَقْتَضِي عَوْدَهُ إِلَى الْكُلِّ؛ وَذَلِكَ لَا يَقْدَحُ فِي الْفَصَاحَةِ.

وَعَنِ الرَّابِعِ: أَنَّ - هُنَاكَ - إِنَّمَا رَجَعَ إِلَى الْجُمْلَتَيْنِ؛ لِأَنَّهُ لَا بُدَّ مِنْ اعْتِبَارِ كَلَامِ الْعَاقِلِ، وَلَمَّا تَعَدَّرَ رُجُوعُهُ إِلَى إِحْدَى الْجُمْلَتَيْنِ - وَجَبَ رُجُوعُهُ إِلَيْهِمَا؛ وَهَذِهِ الضَّرُورَةُ غَيْرُ حَاصِلَةٍ فِي سَائِرِ الْمَوَاضِعِ.

وَأَمَّا أُدِلَّةُ الْحَقِيقَةِ: فَالْجَوَابُ عَنِ الْأَوَّلِ مِنْ وَجْهَيْنِ:

أَحَدُهُمَا: أَنَّهُ يَتَّقِضُ بِالِاسْتِثْنَاءِ بِمَشْيِئَةِ اللَّهِ تَعَالَى وَالشَّرْطِ؛ فَإِنَّ ذَلِكَ غَيْرُ مُسْتَقْبَلٍ بِنَفْسِهِ، مَعَ أَنَّهُمَا يَعُودَانِ إِلَى كُلِّ الْجُمْلِ عِنْدَهُمْ.

فَإِنْ قُلْتُ: «الْفَرْقُ هُوَ أَنَّ الشَّرْطَ - وَإِنْ تَأَخَّرَ صُورَةً - فَهُوَ مُتَقَدِّمٌ مَعْنَى؛ وَإِذَا كَانَ مُتَقَدِّمًا مَعْنَى - صَارَ كُلُّ مَا جَاءَ بَعْدَهُ مَشْرُوطًا بِهِ».

وَأَمَّا الْاِسْتِثْنَاءُ بِالْمَشْيِئَةِ: فَإِنَّهُ يَقْتَضِي صَرُورَةَ الْكَلَامِ بِأَسْرِهِ مَوْقُوفًا؛ فَلَا يَخْتَصُّ بِالْبَعْضِ دُونَ الْبَعْضِ:

قُلْتُ: لَا نُسَلِّمُ أَنَّ الشَّرْطَ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ مُتَقَدِّمًا عَلَى الْكُلِّ؛ بَلْ يَحْزُرُ أَنْ يَكُونَ مُتَقَدِّمًا عَلَى الْجُمْلَةِ الْأَخِيرَةِ.

وَإِنْ سَلَّمْنَا ذَلِكَ - فَلَا نُسَلِّمُ أَنَّ التَّقَدُّمَ يَقْتَضِي الرُّجُوعَ إِلَى الْكُلِّ؛ بَلْ لَعَلَّهُ يَكُونُ مُحْتَصًا بِمَا يَلِيهِ.

وَأَمَّا الْإِسْتِثْنَاءُ بِالْمِثْبِتَةِ: فَلَمْ لَا يَجُوزُ إِلَّا يَقْتَضِي كَوْنَ الْكُلِّ مَوْقُوفًا؛ بَلْ يَخْتَصُّ ذَلِكَ بِالْجُمْلَةِ الْأَخِيرَةِ؟! وَالْأَصُوبُ لِلْحَقِيقَةِ: أَنْ يَمْنَعُوا هَذَيْنِ الْإِلْزَامَيْنِ؛ حَتَّى يَتِمَّ دَلِيلُهُمْ.

وَتَانِيَهُمَا: أَنَّا لَا نُسَلِّمُ أَنَّ الْإِسْتِثْنَاءَ عَلَى خِلَافِ الْأَصْلِ.

قَوْلُهُ: «لأنه يُوجِبُ صَرْفَ الْعُمُومِ عَنْ ظَاهِرِهِ»:

قُلْنَا: لَا نُسَلِّمُ؛ لِأَنَّا بَيَّنَّا - فِي مَسْأَلَةٍ -: أَنَّ الْعَامَّ الْمَخْصُوصَ بِالْإِسْتِثْنَاءِ - لَا يَكُونُ مَجَازًا، وَأَنَّ لَفْظَ الْعُمُومِ - مَعَ لَفْظِ الْإِسْتِثْنَاءِ - يَصِيرُ كَاللَّفْظِ الْوَاحِدِ الدَّالِّ عَلَى مَا بَقِيَ بَعْدَ الْإِسْتِثْنَاءِ.

وَعَلَى هَذَا التَّقْدِيرِ: لَا يَكُونُ الْإِسْتِثْنَاءُ عَلَى خِلَافِ الْأَصْلِ.

وَعَنِ الثَّانِي: أَنَّا لَا نُسَلِّمُ أَنَّهُ لَا يَجُوزُ أَنْ يَجْتَمِعَ عَلَى الْمَعْمُولِ الْوَاحِدِ عَامِلَانِ؛ وَنَصُّ سَبِيحِيَّةٍ عَلَى أَنَّهُ لَا يَجُوزُ - مُعَارِضُ بِنَصِّ الْكِسَائِيِّ عَلَى أَنَّهُ يَجُوزُ.

وَقَوْلُهُ: «يَجْتَمِعُ عَلَى الْأَثَرِ الْوَاحِدِ مُؤْتَرَانِ مُسْتَقِلَّانِ»:

فَجَوَابُهُ: أَنَّ الْعَوَامِلَ الْإِعْرَابِيَّةَ مُعْرِفَاتٍ لَا مُؤْتَرَاتٍ، وَاجْتِمَاعُ الْمُعْرِفَيْنِ عَلَى الْوَاحِدِ غَيْرُ مُمْتَنِعٍ.

وَعَنِ الثَّلَاثِ: أَنَّ الْإِسْتِثْنَاءَ مِنَ الْإِسْتِثْنَاءِ: لَوْ عَادَ إِلَيْهِ وَإِلَى الْمُسْتَثْنَى مِنْهُ - لَزِمَ الْفَسَادَانِ الْمَذْكُورَانِ فِيمَا تَقَدَّمَ؛ وَذَلِكَ غَيْرُ حَاصِلٍ فِي الْإِسْتِثْنَاءِ مِنَ الْجُمْلِ.

وَعَنِ الرَّابِعِ: أَنْ نَقُولَ: مَا تُرِيدُونَ بِقَوْلِكُمْ: إِنَّهُ لَمْ يَنْتَقِلْ عَنْ إِحْدَى الْجُمْلَتَيْنِ إِلَى غَيْرِهَا - إِلَّا بَعْدَ فَرَاغِهِ مِنَ الْأَوَّلَى؟:

إِنْ عَيْنُكُمْ بِهِ: أَنَّهُ لَمْ يَنْتَقِلْ مِنْهَا إِلَى غَيْرِهَا - إِلَّا بَعْدَ فَرَاغِهِ مِنْ جَمِيعِ أَحْكَامِ الْأَوَّلَى؛ فَهَذَا مَمْنُوعٌ؛ بَلْ هُوَ أَوَّلُ الْمَسْأَلَةِ؛ لِأَنَّ - عِنْدَنَا - مِنْ جُمْلَةِ أَحْكَامِهَا ذَلِكَ الْإِسْتِثْنَاءُ الَّذِي ذَكَرْتُمُوهُ فِي آخِرِ الْجُمْلِ.

وَإِنْ عَيْنُكُمْ شَيْئًا آخَرَ - فَادْكُرُوهُ لِنَنْظُرَ فِيهِ. وَأَمَّا أدِلَّةُ الشَّرِيفِ الْمُرْتَضَى:

فَالْجَوَابُ عَنِ الْأَوَّلِ وَالثَّانِي مِنْهَا: مَا تَقَدَّمَ فِي بَابِ الْعُمُومِ.

وَعَنِ الثَّلَاثِ: أَنَّا لَا نُسَلِّمُ التَّوَقُّفَ فِي الْحَالِ وَالظَّرْفَيْنِ؛ بَلْ نَخْصُمُهُمَا بِالْجُمْلَةِ الْأَخِيرَةِ؛ عَلَى قَوْلِ أَبِي حَنِيفَةَ - رَحِمَهُ اللَّهُ - أَوْ بِالْكَُلِّ؛ عَلَى قَوْلِ الشَّافِعِيِّ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ -.

سَلَمْنَا التَّوَقُّفَ؛ لَكِنْ لَا عَلَى سَبِيلِ الْإِشْتِرَاكِ، بَلْ عَلَى سَبِيلِ أَنَّا لَا نَدْرِي أَنَّ الْحَقَّ، مَا هُوَ عِنْدَ أَهْلِ اللُّغَةِ؟

فَإِنْ تَمَسَّكَ عَلَى الْإِشْتِرَاكِ: بِالِاسْتِفْهَامِ وَالِاسْتِعْمَالِ - كَانَ ذَلِكَ مِنْهُ عَوْدًا إِلَى الطَّرِيقَتَيْنِ الْأُولَيَيْنِ.

سَلَمْنَاهُ؛ فَلَمْ قُلْتُمْ: إِنَّهُ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ الْأَمْرُ كَذَلِكَ فِي الْإِسْتِثْنَاءِ؟

قَوْلُهُ: «الْجَامِعُ» هُوَ كَوْنُ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْ هَذِهِ الثَّلَاثَةِ فَضْلَةً تَأْتِي بَعْدَ تَمَامِ الْكَلَامِ:

قُلْنَا: الْإِشْتِرَاكِ مِنْ بَعْضِ الْوُجُوهِ - لَا يَقْتَضِي التَّسَاوِيَّ مِنْ جَمِيعِ الْوُجُوهِ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: اعلم: أنه أجاب عن الأول - وهو القياس على الشرط - بأن قال: لا نسلم الحكم في الأصل، أى: لا نسلم أن الشرط يعود إلى الجمل كلها. وبتقدير التسليم: لا نسلم أن بينهما جامعاً. [٧/ب] والجواب الصحيح الأول.

وأما المطالبة بالجامع: فلا وجه لها؛ وقد بينها في السؤال، نعم: لو قال: «نسلم وجود الجامع من ذلك، ولكن لا نسلم الحكم في الأصل» - كان منتظماً.

وأجاب بعضهم عن هذا الوجه: بأن قال: الشروط اللغوية أسباب، والأسباب مظنة المصالح، وعود الاستثناء إلى جميع الشروط إنما كان تكثرًا للمصالح؛ لمكان المناسبة، هذا المعنى معدوم عن العود إلى فصل الاستثناء؛ لأن الاستثناء: إخراج ما ليس بمقصود، لا أنه يحقق مقصوداً. وهذا ضعيف؛ لأن الإخراج - أيضاً - مقصود للمستثنى؛ بدليل إقدامه عليه ولا فرق، وهذا الجمع والتفريق مبنى على أن القياس يجري في اللغات؛ وهو فاسد.

وأجاب عن قوله: «معنى الشرط والاستثناء واحد»: [بقوله: إن سلمتم] ^(١) بأن لا فرق بين الشرط والاستثناء أصلاً - كان قياس أحدهما على الآخر قياس الشيء على نفسه؛ وهو باطل. وهذا الجواب ضعيف جداً؛ وذلك لوجهين:

أحدهما: أن هذا إما أن يكون دافعاً لهذا القياس أو لا: فإن لم يكن دافعاً: فقد ظهر فسادُه. وإن كان دافعاً: لزم منه بطلان أصل القياس، شرعياً كان أو لغوياً.

وأما الثاني: فلأن المطالبة بالجامع لا تبطل قياسه؛ لأنه يذكر الجامع، كيف وإن ما ذكره تحقيق للجامع؛ لأن معناه: أن الشرط والاستثناء يشتركان في معنى الإخراج، فما ذكره فاسد جداً.

(١) في «ب»: نُسَلِّم.

وبما ذكرناه يظهر ضعف قوله: «بهذين الجوابين نجيب عن القياس على الاستثناء بمشيئة الله».

والجواب المعتمد: منع الحكم فى الكل. وبما ذكرنا - أيضاً - يظهر ضعف جوابه عن الثانى، بل الجواب الصحيح عنه: الفرق، وهو: أن الجملة الواحدة لها وحدة محققة، وأجمل المعطوف بعضها على البعض لها اتحاد من وجه - وهو: التشريك فى أمر ما من الأمور - وهى متعددة جزئاً؛ فقد ظهر الفرق؛ وهذا لأن عوده لا يستقل [٨/أ] بنفسه إلى شىء سابق عليه؛ وإلا خرج الكلام عن الفائدة وهذا المعنى معدوم فى الجمل ويكره؛ ضرورة أن العود إليها كلها لم يتعين؛ لصيانة ما لا يستقل بنفسه عن اللغو.

والجواب عن الثالث: ضعيف؛ وذلك بزم طول الكلام وركنّه، ومع ضعفه هو معارض بمثله؛ وذلك لأن بتقدير أن يريد العود إلى الأخير: فلا طريق فيه إلا استعمال هذا التركيب؛ فيكون حقيقة فيه؛ بعين ما ذكره.

والجواب عن الرابع: أن العود إليهما بضرورة استحالة العود إلى الأخيرة فقط، وفيه صون كلام العاقل عن الإلغاء، ولأن العود إلى الجملتين هو أن يعود إلى كل واحدة واحدة بالاستقلال؛ وههنا: عاد إلى المجموع.

وباقى الأجوبة ظاهر إلا قوله فى الجواب عن كلام المرتضى: «الاشتراك فى بعض الوجوه لا يقتضى التساوى من كل الوجوه»؛ فإن فيه من الإشكال ما سبق.

لا يقال: «فسر المصنف اختلاف الجمل بأن يكون البعض أمراً، والبعض نهياً، والبعض خيراً؛ وعلى هذا يتوجه الإشكال؛ فإنه قال فى مثال اتحاد الجملتين نوعاً: «أطعم ربعة، واخلع على مضر الطوال»؛ وهذا المثال غير مطابق؛ لأن معنى الاتحاد نوعاً، إذا كان هو الاشتراك فى كونه أمراً ونهياً، وهذا الاشتراك وقع فى الحكم الذى هو مغاير للجملتين، لا فى نفس الجملتين -؛ فما اتحدت الجهتان على التفسير المذكور اتحاد نوع الكلام؛ فلأن هاتين الجملتين اختلفت إحداهما بالأخرى؛ فإن إحداهما معطوفة على الأخرى، وهو تعلق شديد.

وأما المثال الثانى: فلا يصلح مثلاً لشيء من الأقسام؛ لأن الجملة الواحدة لها حكمان، ثم لم يذكر حكم هذا [القسم؛ فإن أدرج هذا] ^(١) المثال فى حكم المثال الثالث - كان خطؤه أظهر؛ لأنه إذا لم يكن جملة متعددة - فلا يمكننا أن نقول:

الظاهر أنه لم ينتقل من [الجملة] ^(١) المستقلة إلى الأخرى، إلا وغرضه قد تم. واعلم [٨/ب]: أن هذه الكلمات هي لصاحب «التلخيص»؛ وهي فاسدة:

بيان فساد الأول هو: أن الاتحاد نوعاً، والاختلاف نوعاً: قد فسرناه في المتن، وقد شرحناه، وبه يندفع ما ذكره؛ لأن قولنا: «أطعم ربعة، وأخلع على مضر» - جملتان من نوع واحد؛ ضرورة أن كل واحدة منهما أمر، وأما اشتراك الجملتين في الحكم الذي ذكره - [ف] لا ينافي اتحادهما نوعاً بالتفسير المذكور، وكأنه فهم من اتحاد الجملتين نوعاً: اتحادهما [ب] أن يتحد المأمور إعطاؤه، ويتحد المعطى؛ كقولنا: «أطعم ربعة، [و] أطعم ربعة»؛ وهذا فهم فاسد.

وأما قوله: «العطف يوجب تعلقاً شديداً»:

قلنا: تفسير التعلق يدفع هذا الوهم.

وجميع ما ذكره بعد هذا مندفع؛ لما بيناه في الشرح.

قال بعضهم: قول المصنف: «الشرط - وإن تأخر صورة - فهو متقدم معنى»؛ قلنا: قد منع الفراء ذلك؛ على ما نحكيه عنه بعد هذا، واختيار المصنف التقديم؛ فمنعه على الخلاف.

قوله: «المستثنى مع المستثنى منه يصير كاللفظة الواحدة» - باطل بالضرورة؛ فإنهما لفظان ينفي أحدهما ما يثبت الآخر. قوله: «نص سيبويه معارض بنص الكسائي ^(٢)» - لا يستقيم؛ لأن القاعدة أن من تمسك بشاذٍّ ومشهور لا يرد عليه الشاذ من تلك القاعدة؛ كما أن من تمسك بأن الأمر للوجوب لا يرد عليه ويمنع؛ بناء على القول الآخر؛ وهذه قاعدة قررها النظائر.

واعلم: أن السؤال الأول يظهر اندفاعه إذا شرحنا كلام الإمام المصنف، فنقول:

أجاب عن أول أدلة الحنفية - وهو قولهم: «النافى للاستثناء قائم بكونه معارضاً للعموم؛ ترك العمل به في الجملة الواحدة، فيجرى فيما عداه على [النفي]» - فقال: هذا الدليل ينتقض بالاستثناء بـ «مشيئة الله تعالى» وبـ «الشرط».

(١) سقط في «ب».

(٢) علي بن حمزة بن عبد الله الأسدي بالولاء، الكوفي، أبو الحسن الكسائي: إمام في اللغة والنحو والقراءة. من تصانيفه «معاني القرآن» و «المصادر» و «الحروف» و «القراءات» و «النوادر» و «المتشابه في القرآن» و «ما يلحن فيه العوام». توفي بـ «الري» - في العراق - سنة ١٨٩ هـ ينظر: ابن حلكان ٣٣٠/١، تاريخ بغداد ٤٠٣/١١، الأعلام ٢٨٣/٤.

ثم قال: فإن قلت: «الفرق هو أن الشرط - وإن تأخر صورة - فهو متقدم معنى، وإذا كان متقدماً، صار كل ما جاء بعده مشروطاً [٩/أ] به»:

أجاب عن هذا الفرق بأن قال: لا نسلم أنه يجب أن يكون متقدماً على الكل؛ بل يجوز أن يكون متقدماً على الجملة الأخيرة.

سلمنا ذلك؛ ولكن لا نسلم أن التقدم يقتضى الرجوع إلى الكل، بل لعله يختص بما يليه.

وقال المصنّف فى آخر باب التخصيص بالشرط: «لا نزاع فى جواز تقديم الشرط وتأخيره، وإنما النزاع فى الأولى، ويشبه أن يكون الأولى التقديم؛ خلافاً للفراء.

لنا: أن الشرط متقدم فى الرتبة على الجزاء؛ لأنه شرط تأثير المؤثر، وما يستحق التقديم طبعاً يستحق التقديم وضعاً».

هذا هو كلام المصنّف [فى الموضوعين، وإذا عرفت ذلك، عرفت أن ما ذكره المصنّف] ^(١) منع لمقدمة من مقدمات الفرق؛ فلا يتجه منعه أصلاً؛ لما ذكرنا أن المنع لا يستقيم.

وأما ما استروح إليه من سند منعه: فقد ظهر: أنه لا اتجاه له، وإن لم يكن ما ذكره منعاً للمنع؛ وذلك لأنه سلم أن الشرط متقدم رتبة، ومنع وجوب تقدمه على الكل؛ بل جاز أن يتقدم على بعض الجمل.

وأما خلاف الفراء: ففى وجوب الأولى: التقديم أو التأخير.

وأما قوله: «إن المستثنى مع المستثنى منه لفظان يثبت أحدهما ما ينفيه الآخر» - فهذا صالح لأن يكون جواباً لمنع منعه المصنّف؛ ويكون الدليل على أنه ليس الأمر كما ذكره المصنّف - الضرورة، أو يكون منعاً للمنع.

فإن كان مراده الأول: فهو فاسد؛ لما بينا من الخلاف فى المسألة؛ نقله ابن الحاجب؛ فلا يمكن إبطال أحد المذهبين بدعوى الضرورة.

وإن كان مراده الثانى: فبيان فساده ما مر من فساد منع المنع.

وأما ما ذكره من القاعدة المقررة فى علم النظر: ففيها تفصيل؛ وذلك لأن المختلف فيه: إما أن يكون من القواعد الكلية المرتب عليها جملة عظيمة من الأحكام، أو لا يكون كذلك؛ بأن يكون مسألة جزئية، أو يكون قاعدة؛ ولكن من القواعد [٩/ب] الجزئية.

فإن كان المختلف فيه من القسم الأول: لا يستقيم منعه. وإن كان من القسم الثاني: فإنه يستقيم منعه، ومنع المصنف يستقيم؛ لأنه منع للقسم الثاني.

تنبيهات: اعلم: أنا إذا فرعنا على القول بأن الاستثناء الوارد عقيب الجمل يعود إلى الجمل كلها - فذلك يقتضى: أن التائب لا يحكم بفسقه بعد التوبة، ولا ترد شهادته، ولا يجلد، إذا لم يكن للأحكام الثلاثة معارض راجح على الاستثناء العائد على الجمل كلها.

وإن فرعنا على أنه يختص بالجملة الأخيرة: ففائدة التوبة ألا يطلق على القاذف بعد التوبة اسم الفسق بالاتفاق؛ فإن ذلك يقتضى العود إلى الكل لا، وإلى الأخيرة.

وأما تأثير التوبة في رد الشهادة والجلد: فيخرج على المذهبين، وقد نقل خلاف العلماء في المسألتين، أعني: قبول الشهادة، وعدم الجلد.

أما الخلاف في قبول شهادة القاذف بعد الجلد والتوبة: نقله صاحب [«الملخص»]. وأما الخلاف في دفع التوبة: فقد قال بعضهم: هذا^(١) الخلاف في مذهب مالك.

الثاني: اعلم: أن صاحب «الإحكام» قال: «الجمل المتعاقبة بالواو»، وقال المصنف: «إذا تعقب الاستثناء جملاً متعاقبة بالواو»؛ فتعرض تصوير المسألة بالجملة المتعاطفة بحرف الواو، ولم أر غيرهما تعرض لذلك:

فعلى الأول: يجب أن يكون محل إطلاق الجمل إذا عطف بعضها بحرف «الواو»، وما يؤدى معنى «الواو» من الحروف العاطفة.

الثالث: اعلم: أن صاحب «التنقيح» قال: إذا قال: «أكرم أصدقائي، واضرب غلماني، إلا الفقيه، أو الظريف» - فالفرق: أن المستثنى الأول معين لا يدل اللفظ على تعيينه، والثاني موصوف كلي، والله أعلم.

* * *

الباب الثانى

فى التخصيص بالشَّرْطِ

وفيه مسائل:

قال المصنف: المسألة الأولى:

الشَّرْطُ - هُوَ: الَّذِى يَقِفُ عَلَيْهِ الْمُؤَنِّى: فِى تَأْثِيرِهِ، لَا فِى ذَاتِهِ.

(١) سقط فى «ب».

وَلَا تَرُدُّ عَلَيْهِ الْعِلَّةُ؛ لِأَنَّهَا نَفْسُ الْمُؤَثِّرِ، وَالشَّيْءُ لَا يَقِفُ عَلَى نَفْسِهِ - وَلَا جُزْءُ الْعِلَّةِ، وَلَا شَرْطُ ذَاتِهَا؛ لِأَنَّ الْعِلَّةَ تَقِفُ عَلَيْهِ فِي ذَاتِهَا. ثُمَّ الشَّرْطُ: قَدْ يَكُونُ عَقْلِيًّا، وَهُوَ مَعْلُومٌ.

وَقَدْ يَكُونُ شَرْعِيًّا، فَهَذَا هُوَ الشَّرْطُ الشَّرْعِيُّ، وَهُوَ كَالِإِحْصَانِ؛ فَإِنَّهُ شَرْطُ اقْتِضَاءِ الزَّنَا لَوُجُوبِ الرَّجْمِ.

الشرح: قال - رضى الله عنه -: اعلم - وفقك الله تعالى - أن الغزالي قال [١٠/أ] فى «المستصفى»^(١): الشرط عبارة عما لا يوجد المشروط مع عدمه، ولكن لا يلزم أن يوجد عند وجوده؛ وهو باطل لإفضائه إلى الدور الظاهر، ولأنه يطل بمجرد العلة.

وقال فى «شفاء الغليل»: المناسب أو المتضمن للمناسب علة، وما يقف عليه الحكم من غير مناسبة أصالة أو تضمناً - فهو شرط، وإذا اعتبر هذا القيد فى العلة وحدها - يندفع النقص، ولكنه لم يعتبره فى «المستصفى».

وقال صاحب «الإفادة»: الشرط: ما يقف عليه تأثير المؤثر؛ فيبطل بجزء العلة.

وقال ابن الحاجب: ما يستلزم نفيه نفى أمر على غير جهة السببية؛ وهو باطل باللازم؛ ويتجه عليه جزء العلة، ويمكن دفعه بالقيد الآخر، وأما اللازم، فلا يندفع.

وقال المصنف: الشرط: هو الذى يقف عليه المؤثر فى تأثيره لا فى ذاته^(٢):

اعلم: أن المؤثر له ذات، وله وصف كونه مؤثراً، والوصف غير الذات؛ فلهذا قال: «يقف عليه المؤثر فى تأثيره، لا فى ذاته»، ولا يرد عليه العلة التامة؛ لأنها نفس المؤثر؛ فلا يصدق عليه التعريف المذكور؛ ضرورة أن الشيء لا يقف على نفسه؛ لأنه يستدعى نسبة بين نفسه ونفسه، فيستدعى المغايرة؛ وذلك محال.

(١) ينظر: المستصفى (١٨٠/٢).

(٢) ينظر: البحر المحيط للزركشى ٣/٣٢٧، إحكام الأمدى ٢/٢٨٨، التمهيد للأسنوى ٤٠١، نهاية السؤل ٢/٤٣٧، منهاج العقول للبدخشى ٢/١٢٢، غاية الوصول للشيخ زكريا الأنصارى ٧٧، التحصيل من المحصول للأرموى ١/٣٨٣، حاشية البناني ٢/٢٠، الإبهاج لابن السبكي ٢/١٥٥، الآيات البيّنات لابن قاسم العبادى ٣/٤٥، حاشية العطار ٢/٥٥، المعتمد لأبى الحسين ١/٢٤٠، تيسير التحرير لأمير بادشاه ١/٢٨٠، حاشية التفنّازى والشريف على مختصر المنتهى ٢/١٤٥، ميزان الأصول للسمرقندى ١/٤٥٢، تقريب الوصول لابن جزى ٧٦، نشر البنود للشنقيطى ١/٢٣٨، الكوكب النير للفتوحى ٧٠٤، ٤٠٩، ٤١٠، وينظر شرح تنقيح الفصول (٨٢).

ولا يرد على التعريف المذكور جزء العلة التامة، ولا شرط ذاتها؛ لأن العلة التامة تقف على كل واحد من أجزائها؛ لأن ذات العلة التامة لا توجد بدون العلة، وشرط ذات الجزء.

فهذا هو شرح هذا التعريف. وهو باطل بذات المؤثر؛ فإنه يقف عليه المؤثر في تأثيره؛ ضرورة أن تأثير الشيء في غيره بدون ذاته محال، ويصدق عليه لا في ذاته؛ لاستحالة توقف ذات الشيء على ذات الشيء. فإن أردت دفعه، فطريقه: أن تزيد قيداً آخر؛ فتقول: الشرط ما يقف عليه تأثير المؤثر في ذاته؛ وهو غير ذاته.

ثم نقول: الشرط قد [١٠/ب] يكون عقلياً؛ كالحياة؛ فإنها شرط للعلم، وقد يكون شرعياً؛ كالإحصان؛ فإن مدرك الأول العقل، ومدرك الثاني الشرع، وقد يكون لغوياً؛ كقوله: «إن أكرمني، أكرمته».

قال صاحب «التلخيص»: فيه مؤاخذه لفظية؛ لأنه لو قال: «هو الذى يتوقف عليه تأثير المؤثر لا ذاته» - كان أولى من أن يقول: «يقف عليه تأثير المؤثر». وأيضاً: الشرط أعم مما ذكره؛ لأن الشرط هو الذى ينتفى المشروط عند انتفائه، وانتفاء المشروط قد يكون لعدم التأثير من جانب المؤثر، وقد يكون لانتفاء القبول من جانب المحل. فالأولى: أن يقول: «الشرط هو الذى يتوقف عليه تأثير المؤثر أو تأثير المحل، لا ذاتهما وهذا ليس بشيء؛ لأن ما ذكره المصنف من التعريف يتناوله ذلك؛ لأن تأثير المؤثر بشرط التأثير، والدور [لازم]»^(١) له، مع أن ما ذكره تعريف مسند صحيح، إن سلم من الدور.

واعلم: أن ما ذكره المصنف من التعريف لا يستقيم إلا على رأى المعتزلة والغزالي؛ فلا يستقيم على رأيه؛ لأنه يرى أن العلل: أمارات وعلامات معرفات؛ فلا تأثير ولا مؤثر على رأيه.

وأما استقامته على رأى المعتزلة: فظاهر. وأما على رأى الغزالي: فلأنه يرى أن العلل الشرعية مؤثرات يجعل الشارع لا بذاتها؛ بخلاف رأى المعتزلة.

تنبيه: قد بينا أن الشرط قد يكون شرعياً، وقد يكون عقلياً، وقد يكون لغوياً، والشرط الشرعى: هو الذى قصد المصنف تعريفه؛ قال: «وتم الشرط قد يكون عقلياً؛ وهو معلوم، وقد يكون شرعياً؛ فهذا هو الشرط الشرعى؛ وهو كالإحصان؛ وهذا الكلام ظاهر فى دلالة على أنه قصد التعريف الشرعى»^(٢) لا غير.

(١) سقط فى «ب».

(٢) أى: تعريف الشرط الشرعى.

ثم هذا الشرط شامل لجميع الشروط؛ فإن النية شرط لصحة الوضوء، ومعناه: أنه يتوقف عليها تأثير الإتيان [١١/أ] بأفعال الوضوء فى صحة الوضوء، وكذلك حَوْلَانِ الحَوْل؛ لأن الحَوْل شرط لتأثير ملك النصاب فى إيجاب الزكاة؛ وكذلك: تأثير الصيغة الصادرة من العاقل البالغ فى صحة البيع - تتوقف على كونه موصوفاً بصفة كذا، ولا يخرج عن هذا شرط شرعى، ولا يتجه على هذا التعريف: الشرط العقلى؛ فإنه ما قصد^(١) تعريف مطلق الشرط.

وأما الشرط اللغوى: فاعلم: أنه يمكن إدراجه تحت هذا التعريف، وذلك إذا قال: «إن زنى، فارجمه» - يدل على أن الزنا سبب الرجم، ويتوقف تأثيره على الإحصان؛ وكذلك إذا قال: «من أكرمنى أكرمته»؛ وذلك لأن الموجب للإكرام قائم من حيث إنه إنسان أو مسلم، ويتوقف تأثير ذلك على الإكرام.

فإن قيل: «يلزم من الأول الثانى، وذلك ينافى الاشتراط»:

قلنا: نحن لا نشترط فى الشرط ألا يلزم من وجوده وجود^(٢)؛ فلا يرد ما ذكره؛ نعم: يرد ذلك على من شرط ذلك. على أنا نقول: اجتمع فيه أمران: أحدهما: الشرطية. والثانى: السببية. فيلزم توقف التأثير عليه من حيث الشرطية، ويلزم من الوجود الوجود باعتبار السببية.

قال بعضهم: ما ذكره المصنف من الحد غير جامع؛ لخروج شرط ذات المؤثر، والشرط العقلى عنه. ثم إنا نتكلم فى الشرط المخصص، وهذه الشروط ليست مخصصة، بل المخصص هو الشرط المفسر بالتعليق اللغوى الذى هو سبب فى نفسه لا شرط؛ فالشرط لفظ بين التعليق الذى هو سبب، وبين ما اشتهر من كون الوضوء شرطاً لصحة الصلاة، والحَوْل شرطاً لوجوب الزكاة؛ فيجب تعريف كل مسمى من مسمياته بمحد يخصه، فنقول فى حد «الشرط» الذى قصد المصنف تعريفه: «هو الذى يلزم من عدمه العدم، ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته»:

فالقيد الأول: احتراز من المانع؛ فإنه لا يلزم من عدمه شيء.

والقيد الثانى: احتراز من السبب؛ لأنه يلزم من وجوده الوجود.

والقيد الثالث: احتراز من مقارنة وجود الشرط لتقدم [١١/ب] السبب، أو قيام

(١) فى «ب»: قيد.

(٢) سقط فى «ب».

المانع، أو عدم الشرط؛ فلا يلزم الوجود أو مقارنة اختلاف سبب آخر؛ فلا يلزم العدم؛ لكن بالنظر إلى ذاته: يلزم الوجود عند الوجود، والعدم عند العدم.

قلنا: قد بينا: أن المصنف إنما قصد تعريف «الشرط الشرعي» بالتفسير المذكور، ولا يلزم أن يكون تعريفه غير جامع؛ لخروج ما لم يَقْصِدْ تعريفه عنه، والشرط اللغوي قد بينا اندراجاً تحت تعريفه، والشرط العقلي مندفع؛ لكونه لم يرد حد مطلق الشرط، بل حد الشرط الشرعي.

وأما ما سماه: «شرط الذات» فليس بشرط عند المصنف.

وأما اللغوي: فغير خارج عنه؛ على ما بينا.

وأما قوله: «هذه الشروط غير مخصصة»:

قلنا: لا نسلّم؛ فإنه لو قال: «وقفت على أرقائي، وحبست ضيعتي على غلماني؛ بشرط عدالتهم، وعدم فسقهم»، أو يقول: «إن كانوا عدولاً» - فإن كل واحد من الصيغتين مخصص، والله أعلم بالصواب.

قال المصنف - رحمه الله -: الْمَسْأَلَةُ الثَّانِيَّةُ:

صِيغَةُ الشَّرْطِ: «إِنْ» و«إِذَا»، وَهُمَا - بَعْدَ الْإِشْتِرَاكِ فِي كَوْنِ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا صِيغَةَ الشَّرْطِ - يَفْتَرِقَانِ فِي أَنْ «إِنْ» تَدْخُلُ عَلَى الْمُحْتَمَلِ، لَا عَلَى الْمُتَحَقِّقِ، وَ«إِذَا» تَدْخُلُ عَلَيْهِمَا؛ تَقُولُ: «أَنْتَ طَالِقٌ؛ إِذَا أَحْمَرَ الْبُسْرُ، وَإِنْ دَخَلْتَ الدَّارَ؛ فَالْأَوَّلُ مُتَحَقِّقٌ، وَالثَّانِي مُحْتَمَلٌ، وَلَا تَقُولُ: «أَنْتَ طَالِقٌ إِنْ أَحْمَرَ الْبُسْرُ؛ إِلَّا إِذَا لَمْ يَتَيَقَّنْ ذَلِكَ.

الشرح: قال - رضى الله عنه -: صيغة الشرط: «إِنْ»، وهى أم الباب، و«إِذَا» أيضاً من صيغ الشرط، وصيغ الشرط كثيرة، منها: «من» و«ما» و«متى» و«أى» و«مهما» و«متى ما» وهى مذكورة فى كتب العربية^(١)، والغرض الآن الفرق بينهما؛ وذلك لأن وضع «إِنْ»

(١) قال القرافى: قوله: صيغة الشرط «إِنْ» و«إِذَا»: قلنا: صيغ الشرط كثيرة «مهما»، و«كيف»، و«ما»، و«أينما»، و«أنى»، و«متى»، و«من»، و«ما»، و«أى»، والموصولات، والنكرات الموصوفات، إذا كانت الصلة، أو الصفة ظرفاً، أو فعلاً؛ نحو: ﴿الَّذِينَ يَتَّقُونَ أَمْوَالَهُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ﴾ [البقرة ٢٧٤] والنكرة؛ نحو: كل رجل يأتينى أو عندك، فله درهم، وصيغ الشرط أكثر من هذا، فلا نطول بها. قوله: «إِنْ» تدخل على المحتمل؛ و«إِذَا» تدخل على المحقق والمُحْتَمَل، تقريره: أَنَّ «إِنْ» إِنِ وَضَعْتَ لَا يَلْقَى بِهَا إِلَّا غَيْرَ الْمَعْلُومِ مِمَّا هُوَ مُشْكُوكٌ فِيهِ، فَلَا نَقُولُ: إِنْ زَالَتْ الشَّمْسُ فَأَتَنِي، بَلْ إِنْ جَاءَ زَيْدٌ فَأَتَنِي وَتَقُولُ: إِذَا زَالَتْ الشَّمْسُ، وَإِذَا جَاءَ زَيْدٌ -

استعماله بالإدخال على المشكوك فيه؛ بخلاف «إذا»؛ فإنها تستعمل فى المتيقن والمشكوك؛ فلا يقال: «إن غابت الشمس»، أو: «إن زالت الشمس»، فأنت حر، بل يقال: «إذا زالت الشمس»، فأنت حر، وقد يمنعه الاستعمال فى كتاب الله كذا؛ فلا يمكن حمله على وجود الشك من جهة المستعمل؛ لاستحالة الشك على الله؛ فيلزم أحد الأمرين، وهو أن يكون ذلك الاستعمال بطريق المجاز، وهو مجاز التركيب، أو يقال: شرطه أن يكون مشكوكاً فيه باعتبار أن جنسه مما يشك فيه من لا يستحيل [عليه] الشك.

قال المصنف - رحمه الله -: الْمَسْأَلَةُ الثَّالِثَةُ: فِى أَنَّ الشَّرْطَ، مَتَى يَخْصُلُ؟
وَذَلِكَ يَسْتَدْعِي مُقَدِّمَةً، وَهِيَ أَنَّ الشَّرْطَ عَلَى أَقْسَامٍ ثَلَاثَةٍ:

أَحَدُهَا: الَّذِى يَسْتَحِيلُ أَنْ يَدْخُلَ فِى الوجودِ إِلَّا دُفْعَةً وَاحِدَةً بِتَمَامِهِ؛ سَوَاءً كَانَ

«سؤال» إذا قلتم: إن «إن» لا يعلق عليها إلا المحتمل، كيف يرد فى كتاب الله تعالى؛ والله تعالى بكل شىء عليم، فكان يلزم ألا يرد تعليق فى كتاب الله - تعالى - إلا به؛ إذا ونحوها أما به «إن» فلا. وقد قال الله تعالى: ﴿إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً﴾ [التوبة ٨٠] ﴿وَأَنْ يَكْذِبُوا فَقَدْ كَذَّبَ رَسُولٌ مِنْ قَبْلِكَ﴾ [فاطر ٤] وهو كثير؟ جوابه: أن القرآن عربى، فكل ما يحسن من العربى استعماله، ورد القرآن به على منوال العرب؛ ليكون القرآن عربياً، فكل ما لو كان العربى هو المعلق فيه به «إن» يأتى فى القرآن به «إن» وكل ما لو كان المعلق عربياً لا يأتى فيه به «إن» لا يأتى فى القرآن تحقيقاً لكونه عربياً، ولا يأخذ وصف الربوبية فى كونه قرآناً عربياً، بل منوال العرب فقط، وهذه قاعدة حسنة يحتاج إليها فى عدة مواطن من كتاب الله - تعالى - فاضبطها، تنتفع بها. ونظير «إن» فى أنها لا يعلق بها إلا غير المعلوم ومتى، ولا يسأل بها إلا عن زمان مبهم؛ فلا تقول: متى تطلع الشمس، وكذلك لا يعلق عليها معلوم، فلا تقول: متى زالت الشمس، فأتى، وبقية صيغ الشرط لا تكاد تدخل إلا على غير المعلوم.

وقاعدة: عشر حقائق لا تتعلق إلا بالمستقبل من الزمان: الشرط، وجزاؤه، والأمر، والنهى، والدعاء، والوعد، والوعيد، والترجى، والتمنى، والإباحة. فإذا قال: إن دخلت الدار، فأنت طالق، لا يريد دخلة مضت، ولا طلاقاً تقدم، بل الجميع مستقبل، وكذلك بقية العشرة، وفى هذه القاعدة فوائد كثيرة، وينحل بمعرفتها إشكالات كثيرة، ويخرج بها مسائل كثيرة فقهية.

وفائدة: وإذا: قد تعرى عن الشرط؛ كقوله تعالى: ﴿وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَى﴾ [الليل ١]. أى: أقسم بالليل زمان غشيانه أو فى حالة غشيانه؛ فلا شرط فيها، بل ظرف محض. وكذلك قوله تعالى: ﴿وَالضُّحَى﴾ [الضحى ١-٢] وهو كثير، مع أن الأكثر أنها متضمنة الشرط، وأصلها الظرفية؛ وإنما الشرط وارد عليها، وأصل الشرط كلها إنما هى «إن» وغيرها متضمن

ذَلِكَ: لِأَنَّهُ فِي نَفْسِهِ وَاحِدٌ لَا تَرْكِيبَ فِيهِ، أَوْ أَلَّا كَانَ مُرَكَّبًا؛ لَكِنَّ يَسْتَحِيلُ أَنْ يَدْخُلَ شَيْءٌ مِنْ أَجْزَائِهِ فِي الْوُجُودِ، إِلَّا مَعَ الْآخِرِ.

وَتَأْنِيهَا: مَا يَسْتَحِيلُ أَنْ يَدْخُلَ بِجَمِيعِ أَجْزَائِهِ فِي الْوُجُودِ: كَالْكَلَامِ، وَالْحَرَكَةِ؛ فَإِنَّ الْمُتَكَلِّمَ بِلَفْظَةٍ: يَكُونُ - حِينَمَا وَجَدَ الْحَرْفَ الْأَوَّلَ مِنْهَا - لَا يَكُونُ الثَّانِي حَاصِلًا، وَحِينَ حَصَلَ الثَّانِي - صَارَ الْأَوَّلُ فَائِيًا.

وَتَأْنِيهَا: مَا يَصِحُّ أَنْ يَدْخُلَ فِي الْوُجُودِ: تَارَةً بِمَجْمُوعِهِ، وَتَارَةً بِتَعَاقُبِ أَجْزَائِهِ.

ثُمَّ نَقُولُ: عَلَى هَذِهِ التَّقْدِيرَاتِ الثَّلَاثَةِ: فَالْشَّرْطُ إِمَّا عَدَمُهَا، وَإِمَّا وُجُودُهَا؛ فَإِنْ كَانَ الشَّرْطُ عَدَمُهَا: حَصَلَ الْحُكْمُ - فِي الْأَقْسَامِ الثَّلَاثَةِ - فِي أَوَّلِ زَمَانٍ عَدَمِهَا. وَإِنْ كَانَ الشَّرْطُ وُجُودُهَا: فَنَقُولُ:

أَمَّا فِي الْقِسْمِ الْأَوَّلِ: فَالْحُكْمُ يَحْصُلُ مُقَارِنًا لِأَوَّلِ زَمَانٍ وُجُودِ الشَّرْطِ.

وَأَمَّا فِي الْقِسْمِ الثَّانِي: فَإِنَّهُ يَحْصُلُ عِنْدَ حُصُولِ آخِرِ جُزْءٍ مِنْ أَجْزَاءِ الشَّرْطِ فِي الْوُجُودِ؛ لِأَنَّهُ لَيْسَ لِذَلِكَ الْمَجْمُوعِ وَجُودٌ فِي التَّحْقِيقِ، بَلْ أَهْلُ الْعُرْفِ يَحْكُمُونَ عَلَيْهِ بِالْوُجُودِ؛ وَإِنَّمَا يَحْكُمُونَ عَلَيْهِ بِذَلِكَ عِنْدَ دُخُولِ آخِرِ جُزْءٍ مِنْ أَجْزَائِهِ فِي الْوُجُودِ؛ وَالْحُكْمُ كَانَ مُعَلَّقًا عَلَى وَجُودِهِ؛ فَوَجَبَ أَنْ يَحْصَلَ الْحُكْمُ فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ.

وَأَمَّا فِي الْقِسْمِ الثَّلَاثِ - فَنَقُولُ: وَجُودُهُ حَقِيقَةٌ إِنَّمَا يَتَحَقَّقُ عِنْدَ دُخُولِ جَمِيعِ أَجْزَائِهِ فِي الْوُجُودِ دَفْعَةً وَاحِدَةً؛ لَكِنَّا فِي الْقِسْمِ الثَّانِي عَدَلْنَا عَنْ هَذِهِ الْحَقِيقَةِ؛ لِلضَّرُورَةِ، وَهِيَ مَفْقُودَةٌ فِي هَذَا الْقِسْمِ؛ فَوَجَبَ اعْتِبَارُ الْحَقِيقَةِ؛ حَتَّى إِنَّهُ، إِنْ حَصَلَ مَجْمُوعُ أَجْزَائِهَا دَفْعَةً وَاحِدَةً - تَرْتَّبَ الْجَزَاءُ عَلَيْهِ؛ وَإِلَّا - فَلَا.

هَذَا مُقْتَضَى الْبَحْثِ الْأَصُولِيِّ؛ اللَّهُمَّ إِلَّا إِذَا قَامَ دَلِيلٌ شَرْعِيٌّ عَلَى الْعُدُولِ عَنْهُ.

السَّأَلَةُ الرَّابِعَةُ: الشَّرْطَانِ، إِذَا دَخَلَ عَلَى جَزَاءٍ:

فَإِنْ كَانَا شَرْطَيْنِ عَلَى الْجَمْعِ - لَمْ يَحْصُلِ الْمَشْرُوطُ؛ إِلَّا عِنْدَ حُصُولِهِمَا مَعًا، وَهُوَ كَقَوْلِهِ: «إِنْ دَخَلْتَ الدَّارَ، وَكَلِمَتِي زَيْدًا - فَأَنْتَ طَالِقٌ».

لَوْ رَتَّبَ عَلَيْهِمَا جَزَاءَيْنِ - كَانَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنَ الشَّرْطَيْنِ مُعْتَبَرًا فِي كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْجَزَاءَيْنِ، لَا عَلَى التَّوْزِيعِ؛ بَلْ عَلَى سَبِيلِ الْجَمْعِ.

وَإِنْ كَانَا عَلَى سَبِيلِ الْبَدَل - كَانَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا وَحْدَهُ كَافِيًا فِي الْحُكْمِ؛
كَقَوْلِكَ: «إِنْ دَخَلْتَ الدَّارَ، أَوْ كَلَّمْتَ زَيْدًا...».

المسألة الخامسة: الشرط الواحد، إذا دخل على مشروطين:

فِيمَا أَنْ يَدْخُلَ عَلَيْهِمَا؛ عَلَى سَبِيلِ الْجَمْعِ، أَوْ عَلَى سَبِيلِ الْبَدَلِ:

فَالأَوَّلُ: كَقَوْلِكَ: «إِنْ زَيْتٌ - جَلَدْتُكَ، وَنَفَيْتُكَ؛ وَمُقْتَضَاهُ: حُصُولُهُمَا مَعًا.

وَالثَّانِي: كَقَوْلِكَ: «إِنْ زَيْتٌ - جَلَدْتُكَ، أَوْ نَفَيْتُكَ؛ وَمُقْتَضَاهُ: أَحَدُهُمَا، مَعَ أَنَّ

التَّعْيِينَ فِيهِ إِلَى الْقَائِلِ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

المسألة السادسة:

اختلفوا في أَنَّ الشرط الدَّخِيلَ عَلَى الْجُمْلِ، هَلْ يَرْجِعُ حُكْمُهُ إِلَيْهَا بِالْكَلْبَةِ؟ فَاتَّفَقَ

الإِمَامَانِ الشَّافِعِيُّ، وَأَبُو حَنِيفَةَ - رَحْمَةُ اللَّهِ عَلَيْهِمَا - عَلَى رُجُوعِهِ إِلَى الْكُلِّ.

وَذَهَبَ بَعْضُ الْأَدْبَاءِ: إِلَى أَنَّهُ يَخْتَصُّ بِالْجُمْلَةِ الَّتِي تَلِيهِ؛ حَتَّى إِنَّهُ، إِنْ كَانَ مُتَأَخِّرًا -

اِخْتَصَّ بِالْجُمْلَةِ الْأَخِيرَةِ، وَإِنْ كَانَ مُتَقَدِّمًا - اِخْتَصَّ بِالْجُمْلَةِ الْأُولَى.

وَالْمُخْتَارُ: التَّوَقُّفُ؛ كَمَا فِي مَسْأَلَةِ الْإِسْتِثْنَاءِ.

المسألة السابعة:

اتَّفَقُوا: عَلَى وَجُوبِ اتِّصَالِ الشَّرْطِ بِالْكَلامِ؛ وَدَلِيلُهُ مَا مَرَّ فِي الْإِسْتِثْنَاءِ.

وَاتَّفَقُوا: عَلَى أَنَّهُ يَحْسُنُ التَّقْيِيدُ بِشَرْطٍ أَنْ يَكُونَ الْخَارِجُ أَكْثَرَ مِنَ الْبَاقِي، وَإِنْ اِخْتَلَفُوا

فِيهِ فِي الْإِسْتِثْنَاءِ.

المسألة الثامنة:

لَا نِزَاعَ فِي جَوَازِ تَقْدِيمِ الشَّرْطِ وَتَأْخِيرِهِ؛ إِنَّمَا النِّزَاعُ فِي الْأَوَّلَى، وَيُشَبِّهُ أَنْ يَكُونَ

الْأَوَّلَى هُوَ التَّقْدِيمُ؛ خِلَافًا لِلْفَرَاءِ.

لَنَا: أَنَّ الشَّرْطَ مُتَقَدِّمٌ فِي الرُّبُوبَةِ عَلَى الْحِزَاءِ؛ لِأَنَّهُ شَرْطٌ تَأْثِيرُ الْمُؤَثِّرِ فِيهِ، وَمَا يَسْتَحِقُّ

التَّقْدِيمَ طَبْعًا - يَسْتَحِقُّ التَّقْدِيمَ وَضْعًا، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: قال - رضى الله عنه - اعلم: أن ترجمة [١٢/أ] المسألة بأن «المشروط

متى يحصل «أول»؛ فإن المشروط على ثلاثة أقسام: دفعي الوجود لا يمكن سواه كـ «الآن» الذى لا ينقسم؛ على القول بالجوهر الفرد، وكالقصور، وتدرجى الوجود؛ كالكلام والحركة إلى مسافة، أو يمكن أن يدخل فى الوجود دفعة ومتدرجاً؛ كدخول عشرة أنفس فى الدار.

وإذا ظهر [ذلك]: فالشرط: إما وجود أحد الأمور الثلاثة، أو عدم أحدها:

فإن كان الأول: فالمشروط حاصل فى القسم الأول مع الشرط، بمعنى: أن المشروط أن لوجود الشرط.

وأما القسم الثانى: فإن المشروط إنما يحصل عند آخر جزء من أجزائه؛ والدليل عليه: أنه يستحيل وجوده جملة واحدة عقلاً، فاعتبر وجوده العرفى، فالعرف يحكم بوجوده كذلك؛ فهو المعتر.

وأما القسم الثالث: فلا بد من وجوده بجميع أجزائه؛ وحينئذ: يحصل المشروط؛ لأن الدليل يقتضى اعتبار وجود الشيء بجميع أجزائه؛ ترك هذا الدليل فى ذلك القسم للضرورة، فيجرى فيما عدا [ه على] قضية الدليل.

هذا كله إذا كان الشرط وجود أحدهما. وأما إذا كان الشرط عدم أحدهما: فيحصل مقارناً لأول آن العدم؛ ضرورة أن العدم متحقق إذ ذاك.

خاتمة: اعلم: أن العلة العقلية تتقدم على معلولها بالذات لا بالزمان؛ على ما تقرّر فى العلوم العقلية.

وأما المشروط مع الشرط: فالصواب أن يكون حكمه حكم العلة العقلية مع معلولها؛ وذلك لأن الشرط: ما يتوقف عليه تأثير المؤثر، فإذا وجد واتحد، وجد المؤثر التأمل، والمؤثر التأمل يقارنه وجود الأثر من غير ترتب؛ فإن المؤثر الشرعى حكمه حكم المؤثر العقلى؛ وذلك لمطابقة الشريعة للحقيقة.

ومنهم من نقل الخلاف فى أنهما معاً؛ ولا بد من الترتب (١)

(١) قال العلامة القرافى فى نفائسه ٢٠٤٧/٥ - ٢٠٥٠. قوله: «من الشرط ما لا يدخل إلا دفعة، كان بسيطاً أو مركباً، لكن لا تدخل بعض أجزائه، إلا مع البعض الآخر». مثال الأول: النية؛ فإنه عرض فرد من أفراد المقصود، والعرض الفرد لا يوجد إلا فى زمان فرد. وحيث قال الفقهاء: من شرط النية أن تنبسط على تكبيرة الإحرام. معناها: أنه يجب أن يوالى أفراد النية، وأمثالها إلى حين الفراغ من التكبير؛ لأن العرض الفرد يتمادى حتى يفرغ [من] التكبير؛ فإن ذلك محال» -

«لأن التكبير عدة أصوات وحروف، يحتاج عددًا من الأزمنة، والعرض الفرد يستحيل وقوعه بعينه فى عدة أزمنة. ومثال الثانى: المتضايقان، إذا جعلنا شرطًا؛ كمجموع الأبوة والبنوة؛ فإن هذين المعنيين لا يمكن أن يتقدم أحدهما الآخر، بل هما معًا فى الوجود، والمتناقضان للذات بين النقيضين؛ فإن هذا نقيض ذاك، وذاك أيضًا حصل مثل هذه المناقضة، فهو نقيض هذا، وكذلك المتضادات والمتعاضدات، وجميع المتضايقات التى لا يمكن أن تقع إلا معًا فى زمن واحد، فإذا جعل مجموعها شرطًا لشيء، اتجه فيها ذلك.

ومثال الثالث: المصادر السببية؛ كالكلام المؤلف من الحروف، والمجموع المركب من الأصوات، ومن هذا الباب أفراد الزمان وأيامه؛ ليستحيل حصولها معًا، ويستحيل أن يحصل يوم مع يوم آخر، أو ساعة مع ساعة، وكذلك أفراد الألوان كأفراد الاجتماع والافتراق، وأفراد الحركة والسكون لا يمكن أن يوجد من هذه فردان معًا، بل جميع هذه الأمور مترتبة بذاتها، فمتى علق على مجموع منها، استحال وجودها معًا.

ومثال الرابع: القائل الأمرين؛ كقول القائل: إن وضعت فى يدي عشرة دنانير، فأنت حر، فله وضعها جملة، وله وضعها مفرقة دينارًا بعد دينار.

قوله: «إن كان الشرط عدمها، حصل المشروط فى أول أزمنة عدمها». تقريره: إذا قال القائل: إن لم ينو، أو لم يقرأ البقرة، أو إن لم يعط عشرة دنانير، فمضى زمن فرد، ولم يحصل شيء من ذلك - صدق الشرط، هذا إن فهم من التعليق مطلق العدم، كيف كانت، وإلا فقد يصدق. وهو كثير فى الأيمان؛ لعدم الشامل للعمر؛ كقول القائل: إن لم أعتكف عشرة أيام، فعلى صدقة دينار، فإن ذلك لا يتعين له الزمن الحاضر، ولا يلزمه الصدقة بمجرد مضى زمن فرد لم يعتكف فيه، أو مضى زمن يسع الاعتكاف المذكور، فتناوى الفقهاء على مثل هذا، وبالجملة: ذلك يتبع النيات والمقاصد، وما دلت عليه العوائد.

قوله: «وإن كان الشرط وجودها، ففى القسم الأول يحصل الوجود مقارنًا لأول أزمنة حصول الشرط»:

قلنا: هذه المسألة تختلف فيها، هل المشروط يحصل مع الشرط أو بعده؟ وجه الأول: أن غاية الشرط أن يكون كالعلة العقلية، والعلة العقلية تحصل معها معًا فى الزمان، وإن كانت متقدمة عليه بالذات، ففى الزمان الذى قام بك العلم فيه بعينه، حصلت لك العالمية، وإن كان العلم قبل العالمية بالذات لا بالزمان.

وجه الثانى: أنه لو حصل معه، لم يكن أحدهما مترتبًا على الآخر فأولى من العلتين، فيجب أن يوجد الشرط فى زمان يترتب عليه المشروط فى الزمان الثانى، وعليه يتخرج: إن بعثك، فأنت حر، وإن قلنا بعده: فلا يعتق عليه؛ لأن بعد البيع يصير فى ملك المشتري.

قوله: «وفى الثانى يحصل عند آخر أزمنة أجزاءه».

تقريره: إذا قال: إن قرأت البقرة، فأنت حر، فإن أهل العرف لا يعدونه قارئًا للبقرة، إلا إذا فرغ منها، وإن مجموعها يستحيل أن يوجد معًا؛ لكونها أصواتًا سببية، بل الموجود منها دائمًا إنما هو -

البَابُ الثَّالِثُ

فِي تَخْصِصِ الْعَامِّ بِالْغَايَةِ وَالصِّفَةِ

وَفِيهِ فَصْلَانِ:

الفَصْلُ الْأَوَّلُ: فِي تَقْيِيدِ الْعَامِّ بِالْغَايَةِ،

وَفِيهِ أَبْحَاثٌ:

قال المصنف - رحمه الله -: الْبَحْثُ الْأَوَّلُ: أَنَّ غَايَةَ الشَّيْءِ: نِهَائَتُهُ، وَطَرَفُهُ، وَمَقْطَعُهُ.

الثَّانِي: أَلْفَاظُهَا، وَهِيَ: «حَتَّى» وَ«إِلَى»؛ كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَلَا تَقْرُبُوهْنَ حَتَّى يَطْهَرْنَ﴾ [البَقَرَةُ: ٢٢٢]، وَقَوْلِهِ: ﴿وَأَيَّدِيكُمْ إِلَى الْمَرَاقِ﴾ [المَائِدَةُ: ٦].

الثَّالِثُ: التَّقْيِيدُ بِالْغَايَةِ يَقْتَضِي أَنْ يَكُونَ الْحُكْمُ فِيمَا وَرَاءَ الْغَايَةِ؛ بِخِلَافِ الْحُكْمِ فِيمَا قَبْلَهَا؛ لِأَنَّ الْحُكْمَ: لَوْ بَقِيَ فِيمَا وَرَاءَ الْغَايَةِ - لَمْ يَكُنِ الْعَامُّ مُنْقَطِعًا؛ فَلَمْ تَكُنِ الْغَايَةُ غَايَةً.

«حرف واحد ليس إلا، فقد اعتبرنا الوجود العرفي.

قوله: «وفي الثالث يحصل عند حصول جميع أجزائه في الوجود دفعة».

تقريره: أنه إذا فهم من التعليق وجود المجموع بالهيئة الصورية، كان كما قال، وقد يفهم الوجود، كيف كان، مجتمعاً أو مفترقاً، فإذا قال: إذا أعطيتني عشرة دانائر، فأنت حر، لا يفرق أهل العرف بين إعطائها جملة أو مفردة، لا سيما إذا لم تفرق الأزمنة يسيرة، ولا تقوت مصلحة على أحد، فعلى هذا يحصل عند أجزائها، ولا يشترط اجتماعها دفعة، وهذا كله يتبع الألفاظ اللغوية كيف صدرت، والعوائد كيف قضت وخصصت.

«وتنبه: ترك التمييز هذه المسألة، وغير تاج الدين والمختب» العبارة فيها، ووافق سراج الدين العبارة، فقال تاج الدين في القسم الثاني: إن كان عدمه شرطاً، فعند فناء كل أجزائه، وإن كان وجوده شرطاً، فعند وجود الجزء الأخير.

وقال في الثالث: «إن كان الشرط عدمه، فعند فناء كل أجزائه وهذه العبارة تشعر بالعدم اللاحق دون العدم السابق، وعبارة «المحصول» تقتضي الاكتفاء بالعدم السابق، أو بمطلق العدم كيف كان، ولا يشترط الوجود، وبينهما فرق.

قال في «المختب»: في القسم الثاني: يحصل المشروط عند آخر زمان وجوده وآخر زمان وجوده لا نهاية له، أو تقول: لا وجود له ألبيته؛ حتى يكون لأزمته وجوده أجزاء، ففرق بين وجود أجزائه، وبين آخر أزمنة وجوده والأولى عبارة «المحصول» فهي مستقيمة؛ بخلاف الثاني.

وَالْأَوَّلَى أَنْ يُقَالَ: الْغَايَةُ: إِمَّا أَنْ تَكُونَ مُنْفَصِلَةً عَنْ ذِي الْغَايَةِ بِمُقْصَلٍ مَعْلُومٍ؛ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ [البقرة: ١٨٧]، أَوْ لَا تَكُونَ كَذَلِكَ؛ كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾ [المائدة: ٦]؛ فَإِنَّ الْمُرْفَقَ غَيْرُ مُنْفَصِلٍ عَنِ الْيَدِ، بِمُقْصَلٍ مُحْسُوسٍ.

أَمَّا الْقِسْمُ الْأَوَّلُ: فَيَجِبُ أَنْ يَكُونَ حُكْمُ مَا بَعْدَ «الغاية» - بِخِلَافِ حُكْمِ مَا قَبْلَهُ؛ لِأَنَّ انفِصَالَ أَحَدِهِمَا عَنِ الْآخَرِ مَعْلُومٌ بِالْحَسِّ.

وَأَمَّا الثَّانِي: فَلَا يَجِبُ أَنْ يَكُونَ حُكْمُ مَا بَعْدَهُ، بِخِلَافِ مَا قَبْلَهُ؛ لِأَنَّهُ لَمَّا لَمْ يَكُنِ الْمُرْفَقُ مُنْفَصِلًا عَنِ الْيَدِ بِمُقْصَلٍ مَعْلُومٍ مُعَيَّنٍ - لَمْ يَكُنْ تَعْيِينُ بَعْضِ الْمَفَاصِلِ لِذَلِكَ - أَوْلى مِنْ بَعْضٍ؛ فَوَجَبَ - مِنْ هَهُنَا - دُخُولُ مَا بَعْدَهُ فِيمَا قَبْلَهُ.

الرَّابِعُ: يَجُوزُ اجْتِمَاعُ الْغَايَتَيْنِ؛ كَمَا لَوْ قِيلَ: «لَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ»، وَحَتَّى يَغْتَسِلْنَ؛ فَهَهُنَا: الْغَايَةُ فِي الْحَقِيقَةِ هِيَ الْأَخِيرَةُ، وَعَبَّرَ عَنِ الْأَوَّلِ بِهَا؛ لِقُرْبِهِ مِنْهَا، وَاتَّصَالِهِ بِهَا.

* * *

الفصل الثاني

فِي تَقْيِيدِ الْعَامِّ بِالصِّفَةِ

وَالصِّفَةُ: إِمَّا أَنْ تَكُونَ مَذْكُورَةً عَقِيبَ شَيْءٍ وَاحِدٍ؛ كَقَوْلِنَا: «رَقَبَةٌ مُؤْمِنَةٌ»؛ وَلَا شَكَّ فِي عَوْدِهَا إِلَيْهِ.

أَوْ عَقِيبَ شَيْئَيْنِ؛ وَهَهُنَا: إِمَّا أَنْ يَكُونَ أَحَدُهُمَا مُتَعَلِّقًا بِالْآخَرِ؛ كَقَوْلِكَ: «أَكْرَمِ الْعَرَبَ وَالْعَجَمَ الْمُؤْمِنِينَ»؛ فَهَهُنَا: الصِّفَةُ تَكُونُ عَائِدَةً إِلَيْهِمَا.

وَإِمَّا أَلَّا تَكُونَ كَذَلِكَ؛ كَقَوْلِكَ: «أَكْرَمِ الْعُلَمَاءَ، وَجَالِسِ الْفُقَهَاءَ الزُّهَادَ» فَهَهُنَا: الصِّفَةُ عَائِدَةٌ إِلَى الْجُمْلَةِ الْأَخِيرَةِ.

وَإِنْ كَانَ لِلْبَحْثِ فِيهِ مَجَالٌ كَمَا فِي الْإِسْتِثْنَاءِ، وَالشَّرْطِ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: قال - رضى الله عنه [١٢/ب]-: قال إمام الحرمين: «إلى» حرف جار، وهو للغاية؛ قال سيبويه: «إن اقترن بـ» مِنْ اقْتَضَى تَحْدِيدًا، وَلَمْ يَدْخُلِ الْحَدُّ فِي الْمَحْدُودِ؛

الكاشف عن المحصول تقول: «بعتك من هذه الشجرة إلى تلك الشجرة»؛ فلا يدخلان في البيع، وإن لم يقتزن به من، فيجوز أن يكون تحديداً، ويجوز أن يكون بمعنى «مع»؛ قال الله تعالى: ﴿مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ﴾ [الصف: ١٤] أى: مع الله، وقوله تعالى: ﴿وَأَيَّدِيكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾ [المائدة: ٦]. وأما «حتى»: فله أوجه: قد يكون بمعنى الغاية؛ تقول: «أكلت السمكة حتى رأسها»، فقد أنبأت أنك لم تأكل رأسها، وتكون بمعنى العطف؛ تقول: «أكلت السمكة حتى رأسها»، وقد يكون معنى «إلى»؛ تقول: «لا أفارقك حتى تقضى حقى» أى: إلى أن تقضى حقى.

قال أبو الحسين البصرى ^(١): وأما تخصيص العام بالغاية ^(٢): فكقولك: «أكرم بنى تميم أبداً إلى أن يدخلوا الدار»؛ فلو لم يقل: «الدار» جاز أن يكرمهم بالأمر، دخلوا الدار أو لم يدخلوا، فلما ذكرت الغاية، تخصص الوجوب بما قبلها؛ لأنه لو [لزم الإكram] بعد الدخول، خرج الدخول عن أن يكون غاية ونهاية، ودخل فى كونه لفظاً.

اعلم: أن قوله: «غاية الشيء» نهايته من باب تعريف الأخصى بالأظهر؛ وهذا هو تعريف بعض المتكلمين مطلقاً.

وقوله: «منقطعه وطرفه» ليس بقيود واجبة الاعتبار؛ بل لزيادة الإيضاح.

وقوله: «الشيء» قد علم وجوده لكل موجود، أو لكل معدوم، فالأول مذهب

(١) ينظر: المعتمد (٢٣٩/١ - ٢٤٠).

(٢) وهى نهاية الشيء ومنقطعه، وهى حد ثبوت الحكم قبلها وانتفائه بعدها. ولها لفظان: «حتى، وإلى»؛ كقوله تعالى: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ﴾ [سورة البقرة/١٨٧] وقوله: ﴿وَأَيَّدِيكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾ [سورة المائدة/٦] ونحو: أكرم بنى تميم، حتى يدخلوا أو إلى أن يدخلوا، فيقتضى تخصيصه بما قبل الدخول. والمقصود بالغاية ثبوت الحكم لما قبلها، والمعنى يرتفع بهذه الغاية؛ لأنه لو بقى فيما وراء الغاية لم تكن الغاية منقطعة، فلم تكن الغاية غاية؛ لكن هل يرتفع الحكم من غير ثبوت ضد المحكوم عليه أم تدل على ثبوت المحكوم عليه فقط؟ هو موضوع الخلاف كما فى الاستثناء، والمختار الأول. ينظر: البحر المحيط للزركشى ٣/٣٤٤، إحكام الأمدى ٢/٢٩١، التمهيد للأستوى ٤٠٩، نهاية السؤل له ٢/٤٤٢ - ٤٤٣، منهاج العقول للبدخشى ٢/١٢٢، غاية الوصول للشيخ زكريا الأنصارى ٧٧، التحصيل من المحصول للأرموى ١/٣٨٥، حاشية البناني ٢/٢٣، الإبهاج لابن السبكي ٢/١٦١، ١٦٣، الآيات البينات لابن قاسم العبادى ٣/٥٢، حاشية العطار على جمع الجوامع ٢/٥٨، تيسير التحرير لأمر بادشاه ١/٢٨١، ٢٨٢، حاشية التفتازانى والشريف على مختصر المنتهى ٢/١٤٥، ميزان الأصول للسمرقندى ١/٤٥٢، تقريب الوصول لابن جزى ٧٦، نشر البنود للشنقيطى ١/٢٤٨. وينظر المسودة (١٩٧)، شرح العضد ٢/١٣٢، ميزان الأصول (٤٥١).

الأشاعرة، والثاني مذهب المعتزلة، وقد يكون الشيء ذو الغاية: جسمًا، ونهايته: سطحه، وهل هو أمر وجودى أو عدمى؟ فيه خلاف بين العقلاء؛ بناء على أن نهاية الشيء: ما عنده فناء الشيء وعدمه، وهو نفس عدمه، وقد يكون ذو الغاية فعلاً جسمانيًا؛ كقولك: «سرت من بغداد إلى البصرة»، وقد يكون فعلاً عقليًا؛ كقولك: «سرت من الفرش إلى العرش، ومن الملك إلى الملكوت، ومن الملكوت إلى الجبروت، [١٣/أ] ومن الجبروت، إلى مبدع الكل»، والسير ههنا عقلى، ونهايته عقلية.

وأما قوله: «ألفاظها «حتى» و«إلى» - فقد علمت أن «حتى» لها أوجه؛ على ما نقله إمام الحرمين فى «البرهان».

وأما قوله: «التقييد بالغاية يقتضى أن يكون الحكم وراء الغاية بالخلاف» فمعناه: أن ذلك الحكم ينتهى عند الانتهاء إلى غايته ونهايته؛ فيخرج عن أحد النقيضين، ويدل اللفظ عليه مطابقة، ويدخل فى النقيض الآخر؛ وذلك لاستحالة الخروج عن النقيضين؛ مثاله: «سرت من بغداد إلى البصرة»؛ ف«البصرة» تنتهى سيره، وينعدم نظرًا إلى الغاية، ويدخل فى النقيض الآخر، وهو اللاسير بالضرورة؛ ويدل اللفظ عليه إلزامًا؛ إذ كان الذهن ينتقل من انتهاء السير وعدمه إلى اللاسير.

وقوله: «الأولى... إلى آخره» قد علمت أن الحكم فيما وراء الغاية بالخلاف؛ بلا خلاف. وأما نفس الغاية: فهل تدخل فى المعنى؟ فيه خلاف مشهور.

وإذا جمعت البداية والنهاية، جاءت أوجه:

أحدها: يدخلان.

وثانيها: لا يدخلان.

وثالثها: غاية البداية، دون غاية النهاية.

ورابعها: الغاية إن تميّزت حسًّا؛ كقوله تعالى: ﴿أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾. [البقرة: ١٨٧] - خرجت عن المعنى وإلا دخلت؛ كقوله تعالى: ﴿وَأَيَّدِيكُمْ إِلَىٰ الْمُرَافِقِ﴾ [المائدة: ٦].

وخامسها: إذا اختلف الجنس، خرجت الغاية عن المعنى؛ كقولك: «يعتك من هذه الشجرة إلى تلك الشجرة»؛ وعلى هذا: يجب حمل كلام المصنف.

قال بعضهم: هذا الخلاف لا ينبغي أن يجرى فى «حتى»؛ بل يختص بـ«إلى»؛ لقول النحاة: إن المعطوف بـ«حتى» يشترط فيه أربعة شروط:

أن يكون من جنسه، داخلاً في حكمه، آخر جزء منه أو متصلاً به، فيه معنى التعظيم أو التحقير؛ فاشتراطوا الدخول فيه، وما رأيتهم حكوا الخلاف، وأما الخلاف يحكى فيما بعد «إلى».

ومعنى قولهم: «أو متصلاً به» احتراز من قول العرب: «غمت البارحة حتى [١٣/ب] الصباح»، والصباح ليس آخر جزء من الليل، بل متصل به.

وقولهم: «للتعظيم، أو للتحقير» احتراز من قولهم: «أكرمت القوم حتى زيئاً»، ويكون زيد مساوياً لهم؛ فإن ذلك يمتنع حتى يكون أعظم أو أحقر؛ كقول العرب: «قدم الحاج حتى المشاة» [و«مات الناس حتى الأنبياء»] (١).

واعلم: أن الدخول في دخول الغاية في المغيا يجري في «حتى»؛ كجريانه في «إلى»، وأما ما استشهد به من قول النحاة، فلا دليل فيه؛ فإن «حتى» لها أوجه؛ كما نقله الإمام إمام الحرمين، وقد سبق بيانه.

وإذا كانت عاطفة: فليست بمعنى «إلى»؛ فلا منافاة بين قول النحاة والأصوليين.

تنبيه: اعلم: أن قاعدة المغيا أن يكون حاصلاً قبل الغاية، وهو واصل إلى الغاية، وعند الوصول إلى الغاية ينتهي؛ كالسير وغيره.

وإذا عرفت ذلك، فنقول: يتعذر إجراء قوله تعالى: ﴿وَأَيُّدِيكُمْ إِلَى الْمُرَافِقِ﴾ [المائدة: ٦]؛ لأن غسل اليد غير ثابت قبل الوصول إلى المرافق؛ فإن اليد عبارة عن العضو المخصوص من أطراف الأصابع إلى الإبط؛ وكذا الكلام في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ [البقرة: ١٨٧]؛ فإن الصوم - بوصف التمام قبل الليل - غير حاصل قبل الغاية.

قلنا: لا نسلم ذلك:

وأما الأول: فاليد في الآية عبارة عن القدر الواجب غسله؛ يدل عليه فعل الرسول ﷺ، غاية ما في الباب: أنه يلزم المجاز، ولكن يصار إليه إذا دل الدليل عليه، وقد دل، وهو فعل الرسول ﷺ.

وأما الثانية: فلا نسلم تعذر إجرائها على القاعدة؛ وذلك لأن الصوم الشرعى [هو] المقرون بأركانه وسننه وآدابه، مع الاحتراز عما يجب الاحتراز عنه من الكذب والغيبة والنميمة.

قال التبريزي: إذا كانت الغاية لها جزءان، فالغاية: الجزء الأول أو الآخر؟ فيه خلاف: فإن كانت الغاية منفصلة عن ذى الغاية؛ كقوله تعالى: ﴿أَتَمُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ [البقرة: ١٨٧] فالغاية أول جزء منه، وإن لم تكن منفصلة؛ [١٤/أ] كقوله تعالى: ﴿وَأَيِّدِيكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾ [المائدة: ٦] - فالغاية آخر جزء من أجزائها.

* * *

الْقَوْلُ فِي تَخْصِصِ الْعَامِّ بِالْأَدْلَةِ الْمُنْفَصِلَةِ

قال المصنف: فنقول: تَخْصِصُ الْعَامِّ: إمَّا أَنْ يَكُونَ بِالْعَقْلِ، أَوْ بِالْحِسِّ، أَوْ بِالذَّلِيلِ السَّمْعِيَّةِ؛ وَهُوَ عَلَى وَجْهَيْنِ:

تَخْصِصُ الْمَقْطُوعِ بِالْمَقْطُوعِ. وَتَخْصِصُ الْمَقْطُوعِ بِالْمُظْنُونِ. فَلْنَعْبُدْ فِي كُلِّ وَاحِدٍ فَصْلًا:

الشرح: قال - رضى الله عنه - : اعلم: أن قوله: «تخصيص العام بالأدلة المنفصلة»: إما بالعقل، أو بالחס، أو بالدلائل السمعية - يورد عليه أن الحصر غير ثابت؛ وذلك لأن التخصيص بالقياس خارج عنه؛ وكذلك التخصيص بالعوائد؛ فإنه إذا قال: «من دخل على - أو دارى - أكرمه»؛ فإنه يحكم بالعادة: أنه ما أراد ملوك الهند وكذلك: التخصيص بقرائن الأحوال خارج عنه^(١).

(١) قال الزركشى فى البحر المحيط: (٣٩١/٣-٣٩٧). أطلق جمع من أئمتنا؛ كالشيخ أبى إسحاق الشيرازى، وابن السمعاني وغيرهما بأن العادة لا تخصص، ونقله فى «القواطع» عن الأصحاب وحكوا الخلاف فيه عن الحنفية. وقال الصفى الهندى: هذا يحتمل وجهين: أحدهما: أن يكون النبى - عليه السلام - أوجب شيئاً أو أخص به بلفظ عام، ثم رأينا العادة جارية بترك بعضه أو بفعل بعضه، فهل تؤثر تلك العادة فى تخصيص العام؛ حتى يقال: المراد من ذلك العام ما عدا ذلك البعض الذى حرت العادة بتركه أو بفعله أم لا تؤثر فى ذلك، بل هو باق على عمومته متناول لذلك الفعل ولغيره؟ انتهى.

وهذه الحالة هى التى تكلم فيها صاحب «المحصول» وأتباعه، واختار فيها التفصيل، وهو أنه إن علم جريان العادة فى زمن النبى - عليه السلام - مع عدم منعه عنها، فيخص، والمخصص فى الحقيقة تقريره عليه السلام. وإن علم عدم جريانها لم يخص إلا أن يجمع على فعلها، فيكون تخصيصاً بالإجماع الفعلى، وإن جهل فاحتمالات.

الثانى: أن تكون العادة جارية بفعل معين؛ كأكل طعام معين مثلاً، ثم إنه - عليه السلام - نهاهم عن تناوله بلفظ متناول له ولغيره؛ كما لو قال: نهيتكم عن أكل الطعام، فهل يكون النهى =

= مقتصرًا على ذلك الطعام بخصوصه، أم لا، بل يجري على عمومه، ولا تؤثر عاداتهم؟ قال الصفي: والحق أنها لا تخصص؛ لأن الحجة في لفظ الشارع، وهو عام، والعادة ليست بحجة، حتى تكون معارضة له. انتهى. وهذه الحالة هي التي تكلم فيها الآمدي وابن الحاجب، وهما مسألتان لا تعلق لإحدهما بالأخرى، فتفطن لذلك؛ فإن بعض من لا خبرة له حاول الجمع بين كلام الإمام والآمدي فلنا منه أنهما تواردا على محل واحد، وليس كذلك.

ومن ذكر أنهما حالتان القرافي في «شرح التنقيح»، وفرق بأن العادة السابقة على العموم يجعلها نخصصة، والطارئة بعد العموم لا يقضى بها على العموم، قال: ونظيره أن العقد إذا وقع في البيع فإن الثمن يعمل على العادة الحاضرة في النقد، لا على ما يطرأ بعد ذلك من العوائد في النقود، وإنما يعتبر من العوائد ما كان مقارنا لها؛ وكذا نصوص الشارع لا يؤثر في تخصيصها إلا المقارن. ومن اقتصر على إيراد هذه الحالة من كبار أصحابنا الشيخ أبو حامد في تعليقه في الأصول، وسليم في «التقريب»، وأبو بكر الصيرفي، وابن القشيري، وقال: العادة لا تخص العام من الشارع، فلو عم في الناس طعام وشراب وكانوا لا يعتادون تناول غيرهما، فإذا ورد نهى مطلق عن الطعام - لم يختص بالمعتاد دون غيره. وقال أبو حنيفة: العرف من المخصصات، وحمل الطعام على البر، لأنه في عرف أهل الحجاز كذلك.

وقال الشيخ أبو حامد: لا يجوز التخصيص به. قال: وذلك مثل أن يرد عن النبي - عليه السلام - خير في بيع أو غيره، وعادة الناس تخالفه؛ فيجب الأخذ بالخير وإطراح تلك العادة. قال: وليس في هذا خلاف. قال: فإن قيل: أليس قد خصصتم عموم لفظ اليمين بالعادة، فقلتم: إذا حلف لا يأكل بيضا، أو لا يأكل الرءوس فلا يحنث إلا بما يعتاد أكله من الرءوس والبيض؟ فهلا قلتم في ألفاظ الشارع مثل ذلك؟ قيل: نحن لا نخص اليمين بعرف العادة، وإنما نخصه بعرف الشرع؛ مثل: لا يصلي أو لا يصوم، فيحنث بالشرعي، أو بعرف قائم بالاسم مثل: لا يأكل البيض أو الرءوس الذي يقصد بالأكل، فيخص اليمين بعرف قائم في الاسم فأما بعرف العادة فلا يخص؛ فإنه لو حلف لا يأكل خبزا يبلد لا يؤكل فيه إلا خبز الأرز، حنث به، وإن كان لا يعتاد أكله. وقال أبو بكر الصيرفي: الاعتبار بعموم اللسان، ولا اعتبار بعموم ذلك الاسم على ما اعتاده، لأن الخطاب إنما يقع بلسان العرب على حقيقة لغتها، فلو خصصناه بالعادة للزم تناوله بعض ما وضع له، وحق الكلام العموم، ولسنا ندرى: هل أراد الله ذلك أم لا؟ فالحكم للاسم، حتى يأتي دليل يدل على التخصيص.

قال: وهذا كله بالنسبة إلى خطاب الله وخطاب رسوله، فأما خطاب الناس فيما بينهم في المعاملات وغيرها، فينزل على موضوعاتهم؛ كنقد البلد في الشراء والبيع، وغيره، إذا أرادوه، وإلا عمل بالعام. ولا مجال للفظ عن حقه إلا بدليل. انتهى.

وقال سليم: لا يجوز التخصيص بالعادة؛ مثل أن يرد خير عن النبي - عليه السلام - في بيع أو غيره، وعادة الناس تخالفه، فيجب الأخذ بالخير، وإطراح تلك العادة؛ لأن الخير إنما يرد لنقل الناس عن عاداتهم، فلا يترك بها. انتهى.

= وقال إمام الحرمين فى باب الزكاة من «النهاية»: يجب فى خمس شاة؛ أنه يتخير بين غنم غالب البلد وغيره؛ لأنه عليه السلام قال: (فى خمس شاة)، واسم الشاة يقع عليهما جميعاً، ولفظ الشارح لا يتخصص بالعرف عند اشققين من أهل الأصول. ثم هنا أمران: أحدهما أن العادة التى تخصص إنفاً هى السابقة لوقت اللفظ المستقر، وقارنته حتى تجعل كالملفوظ بها، فإن العادة الطارئة بعد العام لا أثر لها، ولا ينزل اللفظ السابق عليها قطعاً؛ وأغرب بعض المتأخرين فحكى خلافاً فى أن العرف الطارئ، هل يخصص الألفاظ المتقدمة؟

الثانى: أطلق كثيرون التخصيص بالعادة، وخصها المحققون بالقولية دون الفعلية.

قال أبو الحسين فى «المعمدة»: العادة التى تخالف العموم ضربان: أحدهما: عادة فى الفعل، والآخر: عادة فى استعمال العموم؛ أما الأول؛ فبأن يعتاد الناس شرب بعض الدماء، فيحرم الله سبحانه وتعالى - الدماء بكلام يعمها، فلا يجوز تخصيص هذا العموم، بل يجب تحريم ما حرت به العادة وغيره.

وأما الثانى: فيجوز أن يكون العموم مستغرقاً فى اللغة، ويتعارف الناس الاستعمال فى بعض تلك الأشياء فقط، كاسم الدابة؛ فإنه فى اللغة لكل ما دب، وقد تعورف استعماله فى الخيل فقط؛ فمضى أمرنا الله بالدابة لشيء حمل على العرف؛ لأنه به أحق، وليس ذلك بتخصيص على الحقيقة، وإنما هو تخصيص بالنسبة إلى اللغة، وفرق بين ألا يعتاد الفعل، أو لا يعتاد إطلاق الاسم على المسمى؛ وذكر الغزالي مثله.

قال المازرى: إن كانت العادة فعلية لم تخص العموم؛ كغسل الإناء من ولوغ الكلب - هل يحمل على إناء فيه ماء؛ لأنه لم يتجر عاداتهم إلا به، أو يعم الماء والطعام وغيره؟ وفيه خلاف فى مذهب مالك. وإن كانت قولية؛ كان يعتاد المخاطبون إطلاق لحم بهيمة الأتعام على الضأن دون ما سواه؛ فهذا موضع الخلاف، فالشافعى لا يخصص بهذه العادة، وأبو حنيفة يخصص بها.

قال: وهذا فيما إذا كان التعارف بين غير أهل اللغة، فأما تعارف أهل اللغة على تسمية؛ فإنه يرجع إليه إذا وجب التمسك بلغتهم، وإنما الخلاف فى تعارف من سواهم على قصر مسمياتهم على بعض ما وضعت له، هل يقدم العرفى أو اللغوى؟

وقال القاضى عبد الوهاب: العادة إن كانت فعلية لم يخص بها، مثل أن يقول: حرمت عليكم أكل اللحوم، وعاداتهم أكل لحوم الغنم، فيجوز العام على عمومهم، وإن كانت عادة فى التخاطب خص بها العموم؛ مثل أن يقول: لا تركبوا دابة، فيخص بها الخيل دون غيرها من الإبل والحمر؛ لأن ذلك هو المفهوم فى عادة التخاطب.

وقال القرطبى: اختلف أصحابنا فى تخصيص العموم بالعادة الغالبة؛ كقوله تعالى: ﴿أَوْ جَاء أَحَدٌ مِّنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ﴾ [سورة النساء/ ٤٣]؛ فإنه كناية عن الخارج من المخرجين، وهو عام غير أن أكثر أصحابنا حصوه بالأحداث المعتادة، فلو خرج ما لا يعتاد كالحصى والدود لم يكن ناقضاً، وإنما صار إلى ذلك؛ لأن اللفظ إذا أطلق لم يتبادر للنهن إلى غير المعتاد نصّاً، وكان غيره غير مراد.

قال: وعلى هذا الخلاف فى الأصل ابنتى الخلاف فى مسائل الأيمان، فإذا حلف بلفظ له عرف فعلى، ووضع لغوى، فهل يحمل على العرفى أو اللغوى؟ قولان.

وقال القرافى: شذ الآمدى بحكاية الخلاف فى العادة الفعلية، ووقع فى كلام المازرى حكاية خلاف فى ذلك عن المالكية، ولعله مما التبس عليه فيه القولية بالفعلية. وأظن أنسى سمعت الشيخ عز الدين بن عبد السلام يحكى الإجماع على أنها لا تخصص، أعنى الفعلية.

وقال العالمى من الحنفية: العادة الفعلية لا تكون مخصصة إلا أن تجمع الأمة على استحسانها، ثم قال: ولقائل أن يقول: هذا تخصيص بالإجماع لا بالعادة. انتهى.

وقال إلكيا: الخلاف فى تخصيص العموم بالعادة لا يعنى بها الفعلية؛ فإن الواجب على المخاطبين أن يتحولوا عن تلك العادة، وإنما المعنى بها استعمال العرف فى بعض ما يتناولوه؛ وذلك على وجهين: أحدهما: أن يعلم موافقة الرسول - عليه السلام - لهم فى محاوراتهم، فيبتنى عليها. والثانى: ألا يظهر ذلك، ويحتمل، فيتبع موضوع اللغة.

وقال الشيخ تقي الدين فى «شرح العنوان»: هذه المسألة تحتاج إلى تحرير؛ لأنه قد أطلق القول بالخلاف فيها، وترجيح القول بالعموم فيها. والصواب: أن يفصل بين عادة ترجع إلى الفعل، وعادة ترجع إلى القول؛ فما يرجع إلى الفعل يمكن أن يرجع فيه العموم على العادة؛ مثل أن يحرم بيع الطعام بالطعام، ويكون العادة بيع البر منه، فلا يخصص عموم اللفظ بهذه العادة الفعلية.

وأما ما يرجع إلى القول، مثل أن يكون أهل العرف اعتادوا تخصيص اللفظ ببعض موارده اعتبارا بما سبق ذهن بسببه إلى ذلك الخاص، فإذا أطلق اللفظ العام فيقوى تنزيله على الخاص المعتاد؛ لأن الظاهر أنه إنما يدل باللفظ على ما شاع استعماله فيه؛ لأنه المتبادر إلى الذهن. اهـ.

وقال صاحب «الواضح» المعتزلى: أطلق المصنفون فى الأصول أن العموم يخص بالعادات، والصحيح أن اللفظ العام يخص بالعرف فى الأقوال، ولا يخص به فى الأفعال، فإذا قال لغيره: اشتر دابة، فاشترى كلبا، كان مخالفا؛ لأن اللفظ وإن كان عاما فى كل ما دب إلا أن العرف قد قيده بالخيل، ولو قال: اشتر لحما، فاشترى لحم كلب - لم يكن مخالفا؛ لأن الاسم عام فى كل لحم، والعرف فى الفعل خاص فى بعض اللحمان، فلم يخص العام بالعرف فى الفعل.

وقال الأيبارى: للمسألة أحوال: أحدها: أن يكون العرف عرف أهل اللسان كالدابة والغائط، فهذا لا يخص به العموم قطعا، إن قلنا: إن الشرع لم يتصرف فى اللغة، وإن قلنا: إنه يتصرف ينزل منزلة عرفه، ووجب التخصيص به.

الثانى: أن يكون العرف لغو أهل اللغة، ولم يكن الشرع يعرف غير عرفهم فى الاختصاص، فهذا يجب أن تنزل ألفاظ الشارع على مقتضاها؛ إما فى اللغة أو فى عرف السامع، وهذا لا يتجه فيه خلاف؛ إذ كيف يتصور أن يكون قصد خطابهم على حسب عرفهم، وهو لا يعرفه؟

الثالث: أن يكون المخاطبون ليسوا أهل لغة، والشارع يعرف عرفهم، ولكن لم يظهر منه خطابهم على مقتضى عرفهم، ولا يظهر منه الإضراب عن ذلك، فهذا موضع الخلاف فى أنه ينزل على مقتضى عرفهم أم لا؟.

وجوابه: أن القياس من الدلالة السمعية، ودلالة القرائن عقلية، ونمنع أن العادة تخصّص في المثال المذكور، وإن خصّصت، فداليتها عقلية.

ثم قال المصنف: «وهو على وجهين» وهو سهو منه؛ بل هو على أربعة أوجه: تخصيص [المقطوع بالمقطوع، تخصيص^(١) المقطوع بالماضون، تخصيص الماخذون بالماضون، تخصيص الماخذون بالمقطوع.

* * *

الفصل الأول

فى تخصيص العموم بالعقل

قال المصنف - رحمه الله - : هَذَا قَدْ يَكُونُ بِ«ضُرُورَةِ الْعَقْلِ»؛ كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿لَا خَالِقَ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الرُّمُّ: ٦٢]؛ فَإِنَّا نَعْلَمُ بِالضَّرُورَةِ أَنَّهُ لَيْسَ خَالِقًا لِنَفْسِهِ.

وَبِنَظَرِ الْعَقْلِ؛ كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آلِ عِمْرَانَ: ٩٧]؛ فَإِنَّا نَخَصِّصُ الصَّبِيَّ وَالْمَجْنُونِ لِعَدَمِ الْفَهْمِ فِي حَقِّهِمَا.

وَمِنْهُمْ مَنْ نَازَعَ فِى تَخْصِصِ الْعُمُومِ بِدَلِيلِ الْعَقْلِ؛ وَالْأَشْبَهُ - عِنْدِي - : أَنَّهُ لَا خِلَافَ فِى الْمَعْنَى؛ بَلْ فِى اللَّفْظِ.

أَمَّا أَنَّهُ لَا خِلَافَ فِى الْمَعْنَى: فَلَأَنَّ اللَّفْظَ: لَمَّا دَلَّ عَلَى ثُبُوتِ الْحُكْمِ فِى جَمِيعِ الصُّوَرِ، وَالْعَقْلُ مَنَعَ مِنْ ثُبُوتِهِ فِى بَعْضِ الصُّوَرِ - : فَإِنَّمَا أَنْ نَحْكُمَ بِصِحَّةِ مُقْتَضَى الْعَقْلِ وَالنَّقْلِ؛ فَيَلْزَمُ صِدْقُ النَّقِضَيْنِ؛ وَهُوَ مُحَالٌ.

أَوْ نُرْجِّحُ النَّقْلَ عَلَى الْعَقْلِ؛ وَهُوَ مُحَالٌ؛ لِأَنَّ الْعَقْلَ أَصْلُ النَّقْلِ؛ فَالْقَدْخُ فِى الْعَقْلِ قَدْخٌ فِى أَصْلِ النَّقْلِ، وَالْقَدْخُ فِى الْأَصْلِ؛ لِتَصْحِيحِ الْفَرْعِ - يُوجِبُ الْقَدْخُ فِيهِمَا مَعًا.

وَإِنَّمَا أَنْ نُرْجِّحَ حُكْمَ الْعَقْلِ عَلَى مُقْتَضَى الْعُمُومِ؛ وَهَذَا هُوَ مُرَادُنَا مِنْ تَخْصِصِ الْعُمُومِ بِالْعَقْلِ. وَأَمَّا الْبَحْثُ اللَّفْظِيُّ - فَهُوَ: أَنَّ الْعَقْلَ، هَلْ يُسَمَّى مُخَصَّصًا أَمْ لَا؟

=الرابع: أن المخاطبين اعتادوا بعض ما يدل عليه العموم، كما لو نهى عن أكل اللحم مثلاً؟ وكانت عادتهم أكل لحم خصوص، فهل يكون النهى مقصوراً على ما اعتادوا أكله، أم لا؟ هذا موضع الخلاف عند الأصوليين والفقهاء، وعليه يخرج تخصيص الأيمان بالعرف الفعلى.

(١) سقط فى «ب».

فَقُولُ: إِنَّ أَرَدْنَا بِ«الْمُخَصَّصِ»: الْأَمْرَ الَّذِي يُؤْتَرُ فِي اخْتِصَاصِ اللَّفْظِ الْعَامِّ بِبَعْضِ مُسَمِّيَاتِهِ - فَالْعَقْلُ غَيْرُ مُخَصَّصٍ؛ لِأَنَّ الْمُقْتَضَى لِذَلِكَ الْإِخْتِصَاصِ هُوَ الْإِرَادَةُ الْقَائِمَةُ بِالتَّكْلِمِ، وَالْعَقْلُ يَكُونُ دَلِيلًا عَلَى تَحَقُّقِ تِلْكَ الْإِرَادَةِ؛ فَالْعَقْلُ يَكُونُ دَلِيلَ الْمُخَصَّصِ، لَا نَفْسَ الْمُخَصَّصِ.

وَلَكِنْ عَلَى هَذَا التَّفْسِيرِ: وَحَبَّ أَلَّا يَكُونَ الْكِتَابُ مُخَصَّصًا لِلْكِتَابِ، وَلَا السُّنَّةُ لِلْسُّنَةِ؛ لِأَنَّ الْمُؤْتَرَّ فِي ذَلِكَ التَّخْصِصِ هُوَ الْإِرَادَةُ، لَا تِلْكَ الْأَلْفَافُ.

فَإِنْ قِيلَ: «لَوْ جَازَ التَّخْصِصُ بِالْعَقْلِ - فَهَلْ يَجُوزُ النِّسْخُ بِهِ؟»:

قُلْنَا: نَعَمْ؛ لِأَنَّ مَنْ سَقَطَ رِجْلَاهُ - سَقَطَ عَنْهُ فَرَضُ غَسْلِ الرَّجْلَيْنِ؛ وَذَلِكَ إِنَّمَا عُرِفَ بِالْعَقْلِ.

الشرح: قال - رضى الله عنه -: اعلم: أن الناس اختلفوا فى كون العقل مخصصاً^(١).

قال الغزالي: هو نزاع فى عبارة، [و] قال قوم: امتنع قوم من القول: بأن أدلة العقول تخصّص الكتاب، وقوم أطلقوا المنع من ذلك إطلاقاً^(٢).

وقال صاحب «الإحكام»^(٣): دليل العقل يُخَصِّصُ؛ خلافاً لطائفة شاذة من المتكلمين.

قال أبو الخطاب الحنبلي: يجوز تخصيص العمومات بدلالة العقل، ذكره شيخنا، وحكى قول إمامنا أحمد - رضى الله عنه - فى قوله تعالى: ﴿وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ﴾ [الأنعام ٣]، وقد عرف المسلمون مواضع كثيرة ليس فيها الرب تعالى؛ كأجواف الخنازير، والأماكن القدرة؛ وهذا تخصيص الظاهر بالعقل.

(١) تنظر المسألة فى: البحر المحيط للزركشى ٣/٣٥٥، إحكام الآمدى ٢/٢٩٣، نهاية السؤل للأسنوى ٢/٤٥١، منهاج العقول للبدخشى ٢/١٢٣، ١٦١، غاية الوصول للشيخ زكريا الأنصارى ٧٨، التحصيل من المحصول للأرموى ١/٣٨٦، المستصفى للغزالي ٢/٩٩، حاشية البناني ٢/٢٤، الإبهاج لابن السبكي ٢/١٦٥، الآيات البينات لابن قاسم العبادى ٣/٥٧، حاشية العطار على جمع الجوامع ٢/٦٠، المعتمد لأبى الحسين ١/٢٥٢، إحكام الفصول فى أحكام الأصول للباحى ٢٦١، تيسير التحرير لأمير بادشاه ١/٢٧٣، حاشية التفتازانى والشرىف على مختصر المنتهى ٢/١٤٧، ميزان الأصول للسمرقندى ١/٤٨٧، تقريب الوصول لابن حزى ٧٦. وينظر: العدة ٢/٥٤٧، ميزان الأصول ٤٦٧.

(٢) ينظر المستصفى (٢/١٠٠).

(٣) ينظر: الإحكام (٢/٢٩٣).

وقيل: العقل لا يَنْصَصُ؛ وهو ظاهر قول من قال: العقل لا يُحَسِّن ولا يُقَبِّح فيما يقع لى.

هذا ما قاله هذا الإنسان، ولا يخفى عليك ما فيه من الفساد، وسوء الفهم!!

قوله: «وهو: إما بضرورة العقل، [١٤/ب] أو بنظر العقل»: مثال الأول: قوله تعالى: ﴿خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الأنعام ١٠٢]؛ لأننا نعلم بضرورة العقل: أنه ليس خالقاً نفسه؛ لأن القدرة إنما تتعلق بالممكن دون الواجب لذاته والممتنع لذاته.

أو لا يعلم بضرورة العقل؛ كقولنا: «الصبي والمجنون لا يكلفان»؛ لأن شرط التكليف الفهم؛ وذلك مبنى على أن القول بالتكليف بالمحال باطل، وذلك يعلم بنظر العقل.

وأما قوله: «والأشبه عندي: أن لا خلاف فى المعنى... إلى آخره» - هو ذكر للدليل الدال على أن العقل يَنْصَصُ.

قال: «وذلك لأن العقل مع النقل إذا تعارضا - كما فى الآية - : فلما أن نعمل بكل واحد منهما، أو نعمل بالنقل دون العقل، أو بالعكس: لا سبيل إلى الأول؛ وإلا يلزم الجمع بين النقيضين. ولا سبيل إلى الثانى؛ وإلا يلزم الخروج عن النقيضين. ولا سبيل إلى الثالث؛ لأن العقل أصل للنقل؛ لأن النقليات، كتاباً كان أو سنة - ينتهى إلى صدق الرسول ﷺ وصدقه ثابت بدلالة المعجزة، ودلالة المعجزة عقلية لا نقلية، فالعقل أصل للنقل بهذا التفسير، فلو تركنا مقتضى العقل للنقل، يلزم ترجيحه على الأصل، وتصحيح الفرع ^(١) بإبطال أصله؛ وذلك محال؛ فتعين الرابع، ولا معنى لتخصيص العقل إلا ذلك؛ وهذا المعنى لا يمكن إنكاره.

وأما البحث اللفظى، وهو: أنا لا نسمى العقل مَخْصَصاً؛ لأن المَخْصَص هو المؤثر.

قلنا: بطل بالكتاب والسنة؛ فإن كل واحد منهما مَخْصَص مع عدم التأثير؛ فإننا بينا أن المؤثر هو الإرادة القائمة بالتكلم؛ على ما مر.

وأما قوله: «إن من انكسرت رجلاه، سقط عنه فرض غسل الرجلين؛ وذلك نسخ» - فهو مناقض لما ذكره فى حد النسخ بأنه: «طريق شرعى يدل على أن مثل الحكم الثابت بطريق شرعى لا يوجد بعد ذلك، مع تراخيه عنه على وجه لولاه لكان ثابتاً»، واحتراز بـ«الطريق الشرعى» عن العجز؛ فإنه لا يكون ناسخاً؛ لأنه ليس بطريق شرعى.

قال صاحب «التلخيص»: «النزاع معنوى؛ لأن الكلام - ههنا - ليس فى مطلق العموم، بل فى العمومات الدالة على الأحكام الشرعية؛ فإن الفقيه ليس ينظر فى غير أدلة الشرع؛ وكذا الأصولى، وإذا كان كذلك، فالعقل لا مجال له فى تخصيص هذه العمومات إلا بالنظر فى دليل آخر شرعى، فإذا فرضنا نصاً يقتضى إباحة الفعل، فالعقل إنما يخصّسه لو أدرك المصلحة، فإذا لم يتمكّن العقل من درك شىء من الأحكام الشرعية، فكيف يخصص العام؟ فهذا نزاع معنوى متوجه»:

قلنا: لا نسلم أن الأصولى إنما ينظر فى العمومات الدالة على الأحكام الشرعية^(١)، بل ينظر فى مطلق العمومات، سواء كانت دالة على أحكام شرعية أو عقلية، وكيف يدعى ذلك محصل مع أنه يعلم أن حد العام أعم مما تخيله. فما ذكره مندفع.

ثم اعترض على المصنف: «بأنه يرى أن التكليف بالمحال جائز»: قلنا: هو قد بنى مسألة الحج على القاعدة تفرعاً، بمعنى: أن ذلك الأصل يقتضى هذا، وهذا كلام صحيح يتوجه من المعتقد لبطلان الأصل.

* * *

الفصل الثانى

فى التخصيص بالحس

وَهُوَ كَمَا فى قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَأُوتِيتَ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [النمل: ٢٣]؛ فَإِنَّهُ لَمْ يَكُنْ شَيْءٌ مِنَ السَّمَاءِ، وَالْعَرْشِ، وَالْكُرْسِيِّ - فى يَدِهَا.

الشرح: قال - رضى الله عنه - : اعلم: أنه اعترض على المثال المذكور لذلك؛ بأن الحس لا يدرك الملك. والأولى: تبديل المثال بقوله تعالى: ﴿تَدْمُرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا﴾ [الأحقاف: ٢٥]؛ فإن الحس يدرك بقاء جملة من الموجودات^(٢).

* * *

(١) سقط فى «ب».

(٢) تنظر المسألة فى: البحر المحيط للزركشى ٣/٣٦٠، نهاية السؤل للأسنوى ٤٥١/٢، منهاج العقول للبدخشى ١١٣/٢، ١٦١، غاية الوصول للشيخ زكريا الأنصارى ٧٨، التحصيل من الغصول للأرموى ٣٨٦/١، المستصفى للغزالي ٩٩/٢، حاشية البناني ٢٤/٢، الإبهاج لابن السبكي ١٦٦/٢، الآيات البينات لابن قاسم العبادى ٥٦/٣، حاشية العطار ٦٠/٢، تقريب الوصول لابن جزى ٧٦.

الفصل الثالث

فى تخصيص المقطوع بالمقطوع، وفيه مسائل:

قال المصنف - رحمه الله -: المسألة الأولى:

فى تخصيص الكتاب بالكتاب؛ وهو جائز؛ خلافاً لبعض أهل الظاهر.
لنا: أنَّ وقوعه دليل جواز؛ لأنَّ قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ أَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨]، مع قوله تعالى: ﴿وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [الطلاق: ٤]؛ وكذلك قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَ﴾ [البقرة: ٢٢١]، مع قوله تعالى: ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ﴾ [المائدة: ٥] لا يخلو إما أن نجمع بين دلالة العام على عموميه، والخاص على خصوصيه؛ وذلك محال.

وإما أن نرجح أحدهما على الآخر؛ وحينئذ:

زوال الزائلي - إن كان على سبيل التخصيص - فقد حصل الغرض.

وإن كان بالنسخ - فقد حصل الغرض أيضاً؛ لأنَّ كلَّ من جَوَزَ نسخ الكتاب بالكتاب - جَوَزَ تخصيصه به أيضاً.

احتجوا بقوله تعالى: ﴿لَعَلَّيْنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤]؛ فَوَضَّ البَيَّانَ إِلَى الرَّسُولِ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - فَوَجَبَ أَلَّا يَحْصُلَ الْبَيَّانُ إِلَّا بِقَوْلِهِ.

والجواب: أَنَّهُ مُعَارَضٌ بِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ بَيِّنَاتٍ لِكُلِّ شَيْءٍ﴾ [النحل: ٨٩]، ولأنَّ تِلَاوَةَ النَّبِيِّ ﷺ - آيَةَ التَّخْصِيسِ - بَيَّنَّ مِنْهُ لَهُ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

المسألة الثانية: فى تخصيص السنة المتواترة بالسنة المتواترة؛ وهو جائز أيضاً؛ لأنَّ العامَّ والخاصَّ - مَهْمَا اجْتَمَعَا - فِيمَا أَنْ يُعْمَلَ بِمُقْتَضَاهُمَا، أَوْ يَثْرَكَ الْعَمَلُ بِهِمَا، أَوْ يُرْجَحَ الْعَامُّ عَلَى الْخَاصِّ.

وهذه الثلاثة باطلة؛ بالإجماع، فلم يبقَ إِلَّا تَقْدِيمُ الْخَاصِّ عَلَى الْعَامِّ.

المسألة الثالثة: تخصيص الكتاب بالسنة المتواترة - قولاً كان أو فعلاً - جائز؛ للدليل الذى مرَّ. وأيضاً فقد وقع ذلك:

أَمَّا بِالْقَوْلِ: فَلَا تُنْهَمُ خَصَصُوا عُمُومَ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ﴾ [النِّسَاءُ: ١١] بِقَوْلِهِ - ﷺ -: «الْقَاتِلُ لَا يَرِثُ» وَقَوْلِهِ - ﷺ -: «لَا يَتَوَارَثُ أَهْلُ مِلَّتَيْنِ».

وَأَمَّا بِالْفِعْلِ: فَلَا تُنْهَمُ خَصَصُوا قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي، فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النُّورُ: ٢]؛ بِمَا تَوَاتَرَ عَنْهُ - ﷺ - ؛ مِنْ رَّجْمِ الْمُحْصَنِ.

وَأَيْضًا: تَخْصِيصُ السُّنَّةِ الْمُتَوَاتِرَةِ بِالْكِتَابِ جَائِزٌ.

وَعَنْ بَعْضِ فُقَهَائِنَا: أَنَّهُ لَا يَجُوزُ. وَدَلِيلُهُ التَّقْسِيمُ الَّذِي مَرَّ.

الشرح: قال - رضى الله عنه -: اعلم: أن الآية الأولى عامة؛ لأنها ذكرت بصيغة الجمع المحلى بالألف واللام، وهى للعموم، والثانية خاصة؛ لأنها بعض المطلقات، وهى أولات الأحمال، والجمع بين الآيتين بإجراء الأولى على عمومها، والثانية على خصوصها - محال؛ وإلا يلزم [١٥/ب] التناقض فى كتاب الله؛ وهو محال؛ فتعين التخصيص، أو النسخ؛ للجمع بين الآيتين.

وكل من جَوَّزَ النسخ جَوَّزَ التخصيص؛ فيلزم تخصيص الكتاب بالكتاب^(١)؛ لكونه واقعاً، واستلزم الوقوع الجواز.

فإن قيل: «لا نسلم أن التخصيص أو النسخ متعين للجمع بين الآيتين؛ وإنما يلزمنا ذلك إن كانت الآية الأولى تقتضى كون المطلقات عدتهن^(٢) بالأقراء^(٣) فى جميع

(١) ينظر: البحر المحيط للزركشى ٣/٣٦١، الإحكام فى أصول الأحكام للآمدي ٢/٢٩٦، نهاية السؤل للأسنوى ٢/٤٥٦، منهاج العقول للبدخشى ٢/١٦٣، غاية الوصول للشيخ زكريا الأنصارى ٧٨، التحصيل من المحصول للأرموى ١/٣٨٧، حاشية البناني ٢/٢٦، الآيات البينات لابن قاسم العبادى ٣/٥٩، حاشية العطار على جمع الجوامع ٢/٦١، المعتمد لأبى الحسين ١/٢٥٤، حاشية التفتازانى والشريف على مختصر المنتهى ٢/١٤٧، الوجيز للكراماسى ١٣، ميزان الأصول للسمرقندى ١/٤٧٢، نشر البنود للشنقيطى ١/٢٥٠.

(٢) العدة بكسر العين لغة تطلق على معانٍ - منها: الإحصاء يقال: «عد الراعى غنمه عدة» أى: أحصاها إحصاء. ومنها: المعداد. ومنها: أيام أقرأ المرأة. ومنها: تربصها المدة الواجبة عليها. ومنها: المصدر.

وأما العدة بضم العين، فتطلق على معنيين: أحدهما: الاستعداد للأمر، والتهيو له. وثانيهما: ما أعددت له حوادث الدهر من مال وسلاح.

وشرعاً: عرفها الشافعية: بأنها اسم لمدة تربص فيها المرأة، لمعرفة براءة زوجها، أو للتعبيد، =

«أو لتفجعها على زوجها. وعرفها الخنفية: بأنها تربص يلزم المرأة عند زوال النكاح أو شبهته. وعرفها الكسائي: بأنها أجل ضرب لانقضاء ما بقى من آثار النكاح. وقيل: هى اسم لأجل ضرب لانقضاء ما بقى من آثار النكاح، أو الفراش. وعرفها المالكية: بأنها مدة منع النكاح لنفسه، أو موت الزوج، أو طلاقه. وقيل: هى المدة التى جعلت دليلاً على براءة الرحم لفسخ النكاح، أو موت الزوج، أو طلاقه. وعرفها الحنابلة: بأنها التربص المحدود شرعاً. ينظر: كشف القناع ٤١١/٥، الإقناع للخطيب ٣٤٥/٢

(٣) لا خلاف بين أهل اللغة فى أن القرء من الأسماء المشتركة لفظياً بين الحيض والطمهر وقد أطلق على كل منهما إطلاقاً حقيقياً. أما إطلاقه على الحيض ففى قوله ﷺ: «والمستحاضة تدع الصلاة أيام أقرانها». أى حيضها.

وأما إطلاقه على الطهر، ففى قوله - عليه الصلاة والسلام - لابن عمر: «إن من السنة أن تستقبل الطهر استقبلاً فتلقيها لكل قرء تطليقة» أى طهر؛ لأن الطهر هو الذى يستن بإيقاع الطلاق فيه. وإنما الخلاف بينهم فيما هو المراد منه فى قوله تعالى: ﴿والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء﴾. هل المراد منه الحيض أم الطهر؟ ولا يمكن أن يتناولهما جملة؛ لأن اللفظ الواحد عند الخنفية لا يدل على معنيين مختلفين حقيقة، أو حقيقة ومجازاً، فلا بد من الحمل على أحدهما. فنذهب الخنفية إلى أن المراد به الحيض. وذهب الشافعية إلى أن المراد به الطهر ولكل أدلة. فاستدل الشافعية بالأدلة الآتية:

أولاً: بحديث ابن عمر؛ وهو أنه عليه الصلاة والسلام أمره أن يراجع زوجته حين طلقها فى الحيض، ثم يتركها حتى تطهر من حيضها، ثم يطلقها إن شاء، ثم قال: فذلك العدة التى أمر الله أن يطلق لها النساء، فهذا نص على أن العدة هى الطهر. بيانه: أن الله تعالى أمرنا أن نطلقها بعدتها بقوله: ﴿فطلقوهن لعدتهن﴾ واللام بمعنى «فى»، والطلاق يوقع فى الطهر لا فى الحيض، فكان هو العدة. وثانياً: أن القرء بمعنى الحيض يجمع على أقراء، قال - عليه الصلاة والسلام -: «دعى الصلاة فى أيام أقرائك» وعنى الطهر يجمع على قروء.

قال الأعشى [من الطويل]:

أفى كل عام أنت جاثم غزوة تشد لأقصاها غريم عزائها

مورثة مالا وفى الحى رفعة لما ضاع فيها من قروء نسائها

أراد بالقروء الأطهار؛ لأن الحيض لا يختص ضياعه بزمان ألبتة؛ لأنه ضائع دائماً، فيكون المراد من القروء المذكورة فى الآية الأطهار لا الحيض. وثالثاً: لأن تأنيث العدد، وهو الثلاثة يدل على أن المعدود، وهو القروء مذكر، فيكون المراد منها الأطهار لا الحيض.

ورابعاً: الأنسب أن يراد من القرء الطهر لا الحيض؛ إذ القرء هو الجمع، والطهر هو الذى يجمع فيه الدم لا الحيض. واستدل الخنفية على مدعاهم بالكتاب والسنة والمقول:

أما الكتاب فقوله تعالى: ﴿والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء﴾.

الأحوال حتى يناقضها كون المطلقات عدتهن لا بالأقراء فى حالة مآ؛ وهذا لأن العام فى الأشخاص لا يلزم أن يكون عاماً فى الأحوال، بل هو مطلق فى الأحوال.

وكذلك: الكلام على الآية الأخرى؛ فإن الآية الأولى تدل على عدم جواز نكاح المشركات فى حال رهن^(١)، والثانية تدل على جواز نكاح المشركات فى غير تلك

=وجه الاستدلال بالآية الكريمة أن الله تعالى قرن اسم الجمع، وهو القروء بالعدد، وهو الثلاثة، واسم الجمع المقرون بالعدد لا يجوز إطلاقه إلا على ما وضع العدد بإزائه لا أنزيد ولا أقل، فلو أردنا من القروء الأطهار، لجاز إطلاق اسم الجمع المقرون بالعدد على الأقل، وهو طهران، وبعض الثالث، لأن ذلك يكفى فى انقضاء العدة، وهو لا يجوز، فلا يمكن أن يراد من القسوء الأطهار.

(١) اختلف الفقهاء فى ذلك: فذهب إلى جوازه مع كونه خلاف الأولى: الحنفية وأحمد فى رواية، وهو المنقول فى العتبية والواضحة من سماع ابن القاسم عن مالك. وذهب الشافعية والحنابلة فى ظاهر منبههم والمالكية فى المشهور عندهم إلى القول بعدم جواز التزوج مطلقاً.

استدل المانعون:- بالكتاب: أولاً: قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرَكَاتِ حَتَّى يُؤْمَنَ﴾ وجه الدلالة أن الآية دلت على تحريم المشركات- والكتابية مشركة فيحرم نكاحها، حرة كانت أو أمة؛ لاندراجها تحت العموم. إلا أن الله تعالى خص الحرائر بالحل بقوله: ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ﴾ إذ المراد بالمحصنات الحرائر فبقيت الإمام على أصل المنع وعدم الحل؛ كالوثنيات والمجوسيات ونوقش: بأن المستدل منع فيما تقدم أن تكون الكتابية مشركة ونفى إرادة الكتابية من لفظ المشركات فى قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرَكَاتِ﴾ وكيف يصح هذا وقد خصهن العرف باسم آخر، ولم يطلق عليهم اسم الشرك. يؤيده خصوصية كل منهما باللفظ. والعطف فى أسلوب القرآن؛ فإن الأخير يقتضى المغايرة. ولو سلمنا اندراجهن تحت عموم المشركات وإراداتهن من اللفظ، فقد خرجن بالاتفاق على تخصيص هذا العموم بحل الحرائر من الكتابيات بآية: ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ﴾ فلم تبق الآية على عمومها فلا يحتج بها، ثم ما تقدم على القول بتفسير المحصنات بالحرائر أما إن فسرت بالعائفات؛ كما جرى عليه الحنفية استناداً إلى أن الإحصان فى كلام العرب عبارة عن المنع، وهو يحصل بالحرية والإسلام. فاسم العائفات متناول للحرائر والإماء؛ فيكن فى الحكم سواء. وحيث وقع الاتفاق على حل الحرائر فالإماء كذلك لعدم الفصل فى الدليل المبيح.

وثانياً من الكتاب: قوله تعالى: ﴿وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فِتْيَانِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ﴾ دلت الآية على أن حل التزوج بالإماء مشروط بشرطين هما إيمانهن، وعدم قدرة المتزوج بهن على طول الحرية. فإذا انتفى الإيمان منهن وهو أحد الشرطين؛ بأن كن كتابيات انتفى الحكم، وهو الحل؛ فيحرم نكاحهن؛ بناء على أن الحكم متى علق بشرط- أو أضيف إلى مسمى بوصف خاص أوجب نفى الحكم عند عدم الشرط، أو=

= الوصف؛ فكان انتفاء الشرطين أو أحدهما وهو الإيمان مفيدا لتحريم الإماء. ونوقش: بأن هذه الآية غاية ما تفيد وجود الحكم عند وجود الشرط. أما نفي الحكم عند نفي الشرط فلم تعرض له الآية فلا دلالة فيها على التحريم؛ إذ اللفظ لا يدل على خلاف الموضوع له وغاية درجات الوصف إذا كان مؤثرا أن يكون علة، ولا تأثير للعلة فى نفي الحكم؛ لأن عدم العلة لا يصلح أن يكون علة لعدم الحكم؛ لكون العدمى لا يكون علة لحكم عدمى ولا وجودى، وعلى ذلك فالآية أفادت حل الإماء المؤمنات عند الشرط لا تحريم الكتابيات. ولو سلمنا للمستدل حجة المفهوم فمقتضى مفهوم الآية عدم الإباحة الثابتة عند وجود القيد المبيح. وعدم الإباحة أعم من ثبوت الكراهة أو الحرمة؛ لأنه لا دلالة للأعم على أحص بخصوصه. وعليه يجوز ثبوت الكراهة أو الحرمة على السواء، لا ثبوت الحرمة بعينها، لكن لما كانت الكراهة أقل تعينت، وإليها مالت الخفية. وصرح بذلك صاحب البدائع منهم.

فإن قال قائل: - إن الوصف بالإيمان يدل على الحرمة عند عدمه فتحرم الأمة الكتابية؛ لعدم تحقق وصف الإيمان فيها؛ ولهذا نظير معتبر متفق عليه ورد فى القرآن الكريم هو قوله تعالى فى كفارة القتل: ﴿فتحرير رقبة مؤمنة﴾، فقد وقع الاتفاق على عدم إجزاء الرقبة الكافرة فى هذه الكفارة؛ لكونها مقيدة بالإيمان؛ فكأنهم اعتبروا الوصف الوارد فى الآية.

أجيب: بأن تحرير الرقبة فى كفارة القتل لم يشرع إلا مقيدة بالإيمان، بخلاف النكاح فقد شرع مطلقا ومقيدا واستدل المانعون بالمعقول من وجهين:-

الوجه الأول: إن نكاح الإماء فى الأصل ثبت ضرورة، وما ثبت بالضرورة يقتصر على قدرها الوارد به النص. وقد ورد النص محل الحرائر والإماء المؤمنات؛ لكون الضرورة مرتفعة بهما، فلا تحمل الإماء الكتابيات؛ لعدم ورود النص بذلك.

أما أن نكاح الإماء ثابت ضرورة؛ فلما فيه من تعريض الولد للرق الذى هو موت حكما، فكان كالأهلاك حسا؛ إذ به يخرج الشخص عن أن يكون منتفعا به فى حق نفسه ملحقا بالعجماوات فى البيع والشراء. وهلاك الجزء من غير ضرورة لا يجوز.

والوجه الثانى: هو أن التزوج بالإماء الكتابيات يؤدى إلى تعريض ولد الجر المسلم لرق الكافر؛ لأن الولد ينشأ رقيقا برك أمه. فإذا كانت الأم مملوكة لكافر وتزوجها مسلم- نشأ الولد رقيقا برك أمه، مسلما بإسلام أبيه، مملوكا لكافر هو سيد أمه. ولا شك أن هذا التعريض مخظور شرعا فيحظر ما أفضى إليه وهو التزوج بالأمة الكتابية؛ إذ أن ما يفضى إلى المخظور يكون محظورا.

ونوقش المعقول بوجهيه: بأن على تسليم كون نكاح الإماء فيه تعريض الولد للرق- لا يفضى إلى التحريم، بل يفيد الكراهة؛ إذ لو كان محرما لما أجاز الشارع للعبد أن يتزوج بأمتين مع وجود العلة المذكورة فى نكاحه؛ كما أن تحصيل الولد رقيقا مسلما أولى من عدم تحصيله أصلا؛ لأن فيه تكثير المقرين بالوحدانية الأمر الذى هو المقصود الأصلى من النكاح. أما كون الولد حرا بعد كونه مسلما- فهو كمال يرجع إلى أمر دنيوى. وفى إمكان المتزوج بالأمة الكتابية عدم تحصيل الولد أصلا بنكاح من لا تلد، فلا يتحقق المانع فلا تحرم- أما كون النكاح فيه تعريض=

«ولد الحر المسلم لرق الكافر- فهذا غير مطرد، ومؤثر في بعض الحالات دون بعض. وغاية ما يفيد الكراهة لا الحرمة. وهناك معقول ثالث استدل به المانعون هو أن الأمة الكتابية جمعت بين نقصين مؤثرين في منع النكاح هما الكفر، والرق؛ فيحرم نكاحها كالحرة المجوسية حرمت لاجتماع نقص الكفر وعدم الكتاب فيها. ونوقش: بأن المانع من نكاح الحرة المجوسية هو تغليب كفرها بعدم الانتماء إلى نبي أو كتاب منزل، فأشبهت المشركة، ولا كذلك الأمة الكتابية، فظهر الفرق بينهما.

واستدل المجيزون بالكتاب والمعقول: أولا الكتاب، وهو قوله تعالى ﴿فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ﴾ الآية، وقوله: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾، وقوله: ﴿وَالْأَخْصَانُ مِنَ الَّذِينَ أَوْتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾.

وجه الدلالة أن العمومات التي اشتملت عليها هذه الآيات أفادت حل النكاح بالنساء مطلقا، من غير تقييد بحرائر أو إماء بإيمان أو غير إيمان؛ ذلك لأن الآية الأولى أفادت حل النساء المستطابة، مطلقا من غير تقييد بحرية أو غيرها والآية الثانية: أفادت حل المملوكات، وهو بإطلاقه شامل للكتابيات، وغيرها. والآية الثالثة: إنما يتم الاستدلال بها على المطلوب إذا فسرت الخصصات بالعفاف؛ لأن العفيفة كما تكون حرة تكون أمة. دل عليه استثناءها من الخصصات في قوله: ﴿وَالْأَخْصَانُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ فكان لفظ الخصصات متناولا للإماء؛ كما هو متناول للحرائر.

ونوقش: بأن هذه العمومات المستدل بها مراد بها الحرائر دون الإماء، شهد بذلك سياق الآيات ففي سياق قوله: ﴿فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ﴾ قوله تعالى: ﴿وَأَتُوا النِّسَاءَ صِدْقَاتِهِنَّ نَحْلَةً﴾ والمملوكة سيدها هو المثلوى قبض مهرها. فكان هذا دليلا على خصوصية الحرائر بالآية؛ لأنهن اللاتي يقبضن مهورهن.

وكذا قوله: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ سبق البيان عدم اشتراط العدل في نكاح المملوكات دون الحرائر. أما قوله: ﴿وَالْأَخْصَانُ مِنَ الَّذِينَ أَوْتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾ فلا دلالة فيها على حل نكاح الإماء؛ لأن الإحصان اسم مشترك يتناول معان مختلفة سبق بيانها. وليس بعام حتى يجزى على مقتضى لفظه، فكان مجملا موقوفا على البيان معناه. ووقوع الاتفاق على أن حل الحرائر من الكتابيات مستفاد من الآية، مشعر بورود بيان يفيد ذلك. أما الإماء فعدم البيان في حقهن مبق لهن على أصل المنع والتحريم.

وأجيب: بأن دعوى سوق العمومات في الحرائر دون الإماء لا تتمع دلالة العمومات على حل الإماء الكتابيات؛ إذ ليس هناك ما يمنع ثبوت حكم بسياق اللفظ وآخر بإشارته. وما استندوا إليه من الاتفاق على حل الحرائر لا ينهض حجة لهم؛ لأن التحريم لا يثبت إلا بنص فما لم يرد يكون حكم العموم جاريا على أفرادها، وههنا كذلك؛ فتكون العمومات متناولة للحرائر والإماء- على أن الراجح لإرادة العفاف من الخصصات لا غيرها في هذا المقام؛ كما روى هذا عن جماعة من السلف، وأيده كون العفة من معاني الإحصان. وورود القرآن الكريم بذلك. وما=

أحالة^(١)، وهى حالة الحرية؛ لأن المراد من المحصنات الحرّاء.

عدا هذا المعنى من معاني الإحصان غير مراد؛ لعدم قيام الدليل. وحيث كانت العفة هى المرادة، وهى صادقة على الحرائر والإماء - وجب اعتبار عموم العفة فى تناولها للحرائر والإماء. فوجب القول بخل الإماء الكتابيات؛ لأنها من أفراد العام فى الآية.

واستدلوا ثانيا بالمعقول وهو: قياس الأمة الكتابية على الأمة المسلمة بجامع جواز وطء كل منهما بملك اليمين، فحيث جاز نكاح الأمة المسلمة اتفاقاً جاز كذلك نكاح الأمة الكتابية.

ونوقش: بأن وطء الإماء بملك اليمين أقل شأنًا من وطئهن بملك النكاح - وثبوت الحكم فى الأدنى غير مستلزم ثبوته فى الأعلى؛ ولذا كانت الأمة المسلمة يجوز وطؤها بملك اليمين. وعند وجود حرة تحت الزوج يمتنع ولو كانت حرة لا أمة - لجاز النكاح. وأجيب: بأن ما استظهر من منع نكاح الأمة المسلمة عند وجود حرة لا يصلح علة فى جميع الأحوال بل هو علة لجواز الأمة منفردة غير مجموعة إلى غيرها. ومن هنا كانت الأمة المسلمة يجوز وطؤها بملك اليمين. ويجوز نكاحها منفردة. وحين تكون تحت الزوج حرة يمتنع نكاحها من جهة أخرى هى جمعها مع حرة. تلك أدلة الفريقين مع ما ورد عليها بإمعان النظر فيها نجد أن المذهب القائل بجواز تزوج بالأمة الكتابية قوى سائلة أدلته من المناقشة. ويحمل القيد الوارد فى قوله تعالى: ﴿مَنْ فَنِيَاكُمْ الْمُؤْمِنَاتُ﴾ على الإرشاد إلى ما هو الأفضل والأولى؛ إذ كان من شرط العمل بالمفهوم عدم ظهور فائدة للقيد سوى الدلالة على انتفاء الحكم عند انتفائه وههنا للقيد فائدة أخرى هى بعث الإنسان على التخيير لطفته، وإلى ما هو الأليق فلم يتوفر شرط العمل بالمفهوم فلا يحتاج به مع ذلك. ينظر كلام شيخنا بدران أبو العنين فى أثر الاختلاف فى الأحكام.

(١) أكثر أهل العلم والفقهاء الأربعة على القول بخل زواج المسلم بالكتابية الحرة التى بدار الإسلام، ونقل عن ابن عمر والهادى من الزيدية، والإمامية من الشيعة - القول بتحريمها على المسلم استدلالاً المحرمون: بالكتاب، والأثر والمعقول.

أما الكتاب فأولاً: قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَ﴾ وجه الدلالة أن الله تعالى حرم المشركات بالنهى الوارد فى الآية، والكتابية مشركة، فيحرم نكاحها، وتشهد اللغة والكتاب والسنة بشرك الكتابية أما اللغة فكأن الشرك معناه الإشراك بين شيئين، ومن جعلت عيسى أو عزيزاً ابناً لله، فقد أشركت معه غيره فى العبودية. وأما الكتاب فقد نطق بشركها فى قوله تعالى: ﴿سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ ونسب إليهم القول بالابنية لله وهو عين الشرك؛ قال تعالى: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ عِزِيرُ بْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ﴾ كذلك السنة الصحيحة وصفتهم بالشرك؛ فقد روى البخارى فى صحيحه، عن الليث، عن نافع، عن ابن عمر كان إذا سئل عن نكاح الرجل النصرانية أو اليهودية، قال: «حرم الله المشركات على المؤمنين، ولا أعلم شيئاً من الإشراك أعظم من أن تقول المرأة: ربها عيسى، وهو عبد من عباد الله». صرح الحديث بشركهم، ونطق بعله تسميتهم، وكيف لا تكون الكتابية مشركة وقد توفرت فيها علة النهى المقتضية للتحريم، وتحقق فيها الوصف الذى نعتت به المشركات فى قوله تعالى ﴿أُولَئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ﴾؟ ونوقشت الآية - منع كون الكتابية مشركة؛ من وجوه:

=أولاهما: أن يصرف ما ورد من وصفهم بالشرك إلى غير الحقيقة، بأن يقال: أطلق لفظ الشرك عليهم باعتبار فعلهم؛ كما صح أن يطلق على المرائي بفعله - أما الوجه الثاني: - أن يوجه الوارد بأن اليهود والنصارى لما ابتدعوا الشرك من عندهم - مع أنه ليس في أصل دينهم شرك؛ إذ الأصل فيه اتباع الكتب المنزلة التي وردت بالتوحيد - صح إطلاق اسم الشرك عليهم وكون العلة المذكورة في عجز الآية الحزمة للمشركات، متحققة في الكتابية - لا تجمعهاا متحدثين في الحقيقة؛ فالفرق بينهما فيها مقرر معروف، فضلاً عما في المشركة من الاشتهار بالعداوة الدينية والتظاهر بالمخالفة، وليست الكتابية كذلك؛ لأنها رضية بالقهر والغلبة على أمرها، ودفعت الجزية نظير أمانها.

ولو جرينا على القول القائل يكون قوله تعالى: ﴿أولئك يدعون إلى النار﴾ علة لقوله: ﴿ولأمة مومنة خير من مشركة﴾ - تخرج العلة المذكورة عن دلالتها؛ إذ تكون علة للأفضلية والخيرية، لا للتحريم؛ وعليه، فلا اشتراك بين المشركة والكتابية في العلة؛ فلا تحرم الكتابية. واستدلوا ثانياً من الكتاب بقوله تعالى: ﴿ولا تمسكوا بعصم الكوافر﴾ وجه الدلالة أن الله حرم على المؤمنين تمسكهم بالكافرات وجعلهم في عصمتهم، وذلك مقتضى النهي الوارد في الآية فكان هذا دليلاً على تحريم ابتداء نكاحهن؛ لأنه مفضي إلى المنهى عنه. ونوقشت تلك الآية بمناقشتين:

أولاهما: أن قوله تعالى ﴿ولا تمسكوا بعصم الكوافر﴾ السلام في «الكوافر» لتعريف العهد، والمعهودات كن مشركات عبدة أوثان؛ إذ الآية نزلت في مشركات الحديبية؛ وعليه فلا تتناول الآية الكتابيات. وعلى أن الخطاب متوجه لمن كان في عصمته كافرة مشركة تاركاً لها بدار الحرب - تخرج الآية عن الدلالة. وقد فهم الصحابة - رضوان الله عليهم - منها ذلك؛ فطلق عمر امرأتين كانتا مشركتين بمكة حين نزلت الآية بالحديبية.

وثانيتها: أن الآية نزلت بالحديبية، حين هاجر رسول الله إلى المدينة، وأنزل الله سورة الممتحنة، وفيها الأمر بامتحان المهاجرات؛ فهي واردة في ذلك. ثم أنزل الله حل الكتابيات بعد ذلك في آية أخرى في سورة المائدة؛ هي قوله تعالى: ﴿والحصنات من الذين أوتوا الكتاب﴾.

واستدلوا ثالثاً بالأثر: ما روى أن عمر بن الخطاب - رضى الله عنه - فرق بين من تزوجوا بكتابيات وأزواجهن، وحين نكح طلحة يهودية وحذيفة بن اليمان نصرانية - غضب غضباً شديداً، فقالوا: تطلق يا أمير المؤمنين فلا تغضب، فقال: «إن حل طلاقهن فقد حل نكاحهن. ولكن أنتزعهن منكم» دل هذا على عدم جواز نكاح الكتابيات للمسلمين؛ لأنه لو كان نكاحهن حلالاً جائزاً لما غضب عمر، ولأنكر عليه الصحابة. ولصحح طلاقهن ففريقه وعدم إجازته الطلاق دليل على الحرمة. ونوقش: بأن المروى عن عمر غير جيد؛ قاله ابن عطية، بل قيل إنه غريب. والذي روى بإسناد جيد عنه أنه قال للذين تزوجوا من الكتابيات: طلقوهن؛ فطلقوهن إلا حذيفة، فقال له عمر: طلقها قال تشهد أنها حرام؟ قال هي حمرة، قال: طلقها قال: طلقها، فلما كان بعد طلقها، فقيل له: ألا طلقتها حين أمرك عمر؟ قال: كرهت أن يرى الناس أنني ركبت أمراً لا ينبغي لى، نطق هذا الأثر في نهايته بعدم حرمة =

=الكتابية، ودل على عدم التحريم أيضاً طلب عمر الطلاق من المتزوجين ويؤيده ما نقل ابن وهب وابن المنذر نقلاً صحيحاً عن عمر قوله بجواز نكاح الكتابيات واستدلوا بالمعقول من وجهين:-

أولهما: أن الكتابية امرأة تعارض دليل حلها وهو قوله تعالى: ﴿وَالْأَخْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ﴾ مع دليل تحريمها وهو قوله تعالى ﴿وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ﴾ وفي مثل هذا يلزم الرجوع إلى الأصل، وهو التحريم؛ لأن الأضلاع مما يلزم الاحتياط فيها؛ فيحرم نكاح الكتابية لذلك. ونوقش: بتسليم كون الأصل في النكاح الحرمة، وأنه لا بد من نص دال على الحل، لكن قوله تعالى بعد تعداد محرمات النكاح في سورة النساء: ﴿وَأَحَلَّ لَكُم مَّا وَرَاءَ ذَلِكَ﴾ لا يخلو من أن تكون نازلة بعد تحريم المشركات أو قبلها، فإن كانت بعدها صح القول بأنها ناسخة - لآية البقرة، وإن كانت متقدمة عنها - وآية البقرة متأخرة - تكون المشتركة مستثناة من العموم في آية الحل وعلى كل حال فالكتابيات داخلات في عموم آية الحل غير مخرجات منها؛ لما سبق بيانه من أن اسم المشرك لا يتناول الكتابي. وتكون آية المائدة وهي قوله: ﴿وَالْأَخْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ﴾ جاءت مؤكدة للحل الوارد في العموم، واقفة لتوهم حرمتهم؛ كما فهم بعض الصحابة.

وثانيهما:- أن الكتابية متمسكة بكتاب دار أمر القول فيه بين حالين هما: التغير والنسخ. والمغير نزول عنه صفة الكتاب والنسخ ترتفع أحكامه. وحينئذ يكون لا فرق بينه وبين ما لم يكن. وعليه، تكون الكتابية في حكم من لا كتاب لها. ومن هذا شأنها لا يحل نكاحها؛ لتحقيق النقص الفاحش فيها فساوت عابدة الوثن.

ونوقش - بأن من لها كتاب مغير أو منسوخ، يصح أن تندرج تحت من لها شبهة كتاب؛ نظير لكتابها المغير وصحة دينها في أصلة، فلا مساواة بينهما وبين من لا كتاب لها أصلاً - وتفرقة الشارع بينهما في الأحكام، دليل على ذلك؛ فقد حقت دماء الأولى دون الثانية؛ وكذا أحل ذبيحتها دون الأخرى؛ فناسب أن يفترقا في حكم النكاح. واستدل المجزون: بالكتاب والسنة:-

أولاً:- الكتاب:- وهو قوله تعالى: ﴿وَالْأَخْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾ عطف الله الخصنات في الآية على الطيبات المصرح بحلها في صدر الآية، والخصنات معناها الخرائر أو العفيفات؛ فتكون الآية ودليلاً على حل الخرائر أو العفيفيات من أهل الكتاب؛ لأن قضية العطف التشريك في الحكم، وهذه الآية محكمة ليس بمنسوخ حكمها على القول بعدم تناول الآية البقرة - وهي قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ﴾ للكتابيات؛ إذ تكون كل من الآيتين جارية على أفرادها؛ وعليه فلا نسخ ولا تخصيص، وعلى أن آية البقرة متناولة للكتابيات - تكون هذه الآية مخصصة للعموم أو ناسخة له، على الخلاف المعروف في علم الأصول فإن ورد على هذا عدم تسليم تفسير الخصنات بالخرائر أو العفيفات، وتفسيرها بالمسلمات؛ لأن المراد بهن اللاتي كن كتابيات فأسلمن؛ أستناد إلى قوله تعالى: ﴿مَنْ أَهْلُ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتْلُونَ آيَاتِ اللَّهِ آنَاءَ اللَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ وقوله: ﴿وَأَنَّ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لِمَنْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ =

— وإلى أن الصحابة قبل نزول آية المائدة كانوا يتحرجون من الزواج بالكتايبات اللاتى أسلمن، فأنزل الله هذه الآية بيانا لحلهن -: أحيب عن ذلك: بأن تفسر المحصنات بالمسلمات، غير صحيح؛ من وجوه متعددة:

الوجه الأول: إن الله تعالى قد ذكر المؤمنات في قوله ﴿والمحصنات من المؤمنات﴾ قبلها، فانتظم هذا سائر المؤمنات ممن كن كتايبات، أو مشركات فأسلمن، ومن نشأن على دين الإسلام، فإذا عطف بعد ذلك ﴿والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب﴾ لم يكن من الجائز أن يراد بالجملة المعطوفة ما أفادتها الجملة قبلها؛ إذ المؤمنات اللاتى كن كتايبات إن كن قد انقرضن، فلا فائدة؛ لأنه لا يتصور الخطاب بحمل الأموات للمخاطبين الأحياء، وإن كن أحياء ودخلن فى دين الإسلام، فالحل معلوم من الجملة قبلها ولا حاجة إلى التكرار إلى خلوا الكلام عن الفائدة؛ لأنه عبث عليه تعالى بحال.

الوجه الثانى: أن فى القول بهذا التأويل الذى ذهب إليه ابن عمر صرف اللفظ عن ظاهره بلا مقتص، وهو غير جائز.

الوجه الثالث: أن تفسير المحصنات بالمسلمات، تفسير إرادة لالفة، أما تفسيرها بالعقيقات، فتفسير لغة؛ لأن الإحصان فى اللغة عبارة عن المنع، ومعنى المنع يحصل بالعفة والصلاح كما يحصل بالحرية والإسلام والنكاح؛ إذ الكل مانع للمرأة عن ارتكاب الفاحشة؛ فيتناولهن عموم المحصنات. ومما يرجح تفسيرها بالعقيقات ورود الإحصان بمعنى العفة فى كلام الله؛ قال تعالى: ﴿محصنات غير مسافحات ولا متخذات أهدان﴾.

الوجه الرابع: عدم قول أحد من أهل العلم بأن المراد من قوله تعالى: ﴿وطعام الذين أوتوا الكتاب﴾ طعام من كانوا أهل كتاب فأسلموا— مرجح لعدم تفسير المحصنات من الذين أوتوا الكتاب بمن كن أهل كتاب فأسلمن وكيف يراد ذلك، وقوله: ﴿والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب﴾ تفيد حصول الوصف فى حال الإباحة وهو منفى على تلك الإرادة. أما تأييد المدعى دعواه بما ورد فى الآيتين: ﴿من أهل الكتاب أمة﴾ ﴿وإن من أهل الكتاب﴾ الآية— فلا يقبده؛ لأن تقييدهما بالإيمان دليل على أنه لم يرد بهم أهل الكتاب عند الإطلاق، بل أراد بهم طائفة معينة منهم؛ ذلك لأن لفظ أهل الكتاب إذا أطلق من غير تقييد، انصرف إليهم من غير إرادة من أسلم منهم، فإن أريد نوع آخر جاء اللفظ مقيداً دون إطلاق؛ كما فى الآيتين المذكورتين؛ وعليه فذكر آية المائدة مطلقة لا مقيدة - يدل على أن المراد بأهل الكتاب فيها حقيقة اللفظ عند الإطلاق، وإن ورد على دليل الجمهور.

ثانياً: أن آية المائدة منسوخة بآية البقرة، فقد روى جعفر بن مجاشع؛ قال: وسمعت إبراهيم بن إسحاق الحربى يقول: فى آية البقرة وجه ذهب إليه قوم، جعلوا التى فى البقرة هى الناسخة، والتى فى المائدة هى المنسوخة، يعنى: محرمو نكاح كل مشركة كتائية أو غير كتائية أحيب عن ذلك: بمنع نسخ آية المائدة بآية البقرة؛ لأن البقرة من أول ما نزل بالمدينة والمائدة من آخر ما نزل بها، والمتأخر ينسخ المتقدم وعلى تسليم كون آية المائدة منسوخة، لا يتم الدليل، إلا إذا كانت آية—

«البقرة الناسخة عامة في الوثنيات والكتايبات، وليست كذلك؛ لورود العطف المقتضى للمغايرة في غير آية من القرآن، مثل ﴿ما يود الذين كفروا من أهل الكتاب ولا المشركين﴾ وقوله: ﴿لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين﴾ وحتى على القول بالعموم، تكون آية المائدة مخصصة لآية البقرة أو ناسخة، والعكس ممنوع. ثم لا يفكر ذلك عسى الدليل؛ لأنه لما لم يكن سبيل إلى التوفيق بين تلك الآيتين إلا بذلك وجب المصير إليه واستدل الجوزون ثانياً بالسنة؛ وهى ما رواه جابر بن عبد الله عن رسول الله ﷺ أنه قال: «تزوج نساء أهل الكتاب ولا يتزوجون نساءنا» أخرجه أبو داود في سننه وعند عبد الرزاق، وابن جرير عن عمر بن الخطاب قال: «المسلم ستزوج النصرانية ولا يتزوج النصراني المسلمة» دل ما تقدم على حل الكتايبية للمسلم، وأيده فعل بعض الصحابة، فقد تزوجوا بكتايبات، ولم ينكر بعضهم على بعض - روى الخلال بسنده أن حذيفة بن اليمان، وطلحة بن الجارود بن المعلّى، وأذينة العبدى تزوجوا نساء من أهل الكتاب؛ كما روى عن عمر وعثمان وغيرهما من الصحابة القول بإباحتهن.

ونوقش: بأن الرواية عن عمر مضطربة، ففي بعضها القول بالحل، وفي أخرى تفرقه بين من تزوج بكتايبات وبين أزواجهم. ومع هذا الاضطراب لا يؤخذ بقوله، ويمكن تأويل الحديث الأول: - بأن ذلك كان في زمن قلة النساء المؤمنات في ابتداء الإسلام وأوجب بأن الرواية الصحيح عن عمر هى الناطقة بحل تزوج المسلم للنصرانية وهى نص؛ فلا يعارضها غيرها. والدليل على ذلك أن بعضاً من الصحابة قدموا على التزوج بكتايبات؛ منهم طلحة، وكعب بن مالك؛ وعثمان بن عفان. وكذا خطب المغيرة بن شعبة هند بنت النعمان بن المنذر وكانت تنصرت. وثبت عن الصحابة طلاقهم للكتايبات، وهو دليل على حل نكاحهن والقول: بأن ما ورد عن الصحابة محمول على زمن قلة النساء المؤمنات - لا يستند إلى دليل، وإنما يعتمد عليه لو لم يكن كتاب أو سنة واردين بالحل. وغاية وما يفيد هذا الحمل هو كراهية الكتايبات، لا حرمتهم على المسلمين وقد قال بالحل مع الكراهة، وبأنه خلاف الأولى: المالكية، والحنفية وعللوا الكراهة بأن الكتايبية تشرب الخمر، وتأكل الخنزير؛ فلا تؤمن على تربية أولادها. وبالنظر فى أدلة الفريقين وما ورد عليها - يترجح مذهب الجمهور القائل بحل تزوج الكتايبية الحرة للمسلم. وتكون تسمية اليهود والنصارى مشركين، من باب إرادة الشرك الاصطلاحي، لا الشرك اللغوى المعروف؛ لأنه لا يبعد وأن يكون هذا اسماً إسلامياً أريد به غير حقيقته اللغوية ونظير ذلك لفظ مؤمن فى الأصل اللغوى من آمن إذا صدق بأى شئ؛ فصار اسماً إسلامياً لا يطلق إلا على من آمن بمحمد، وأمثلة لفظ المنافق، وتسمية ما أسكر كثيره همراً. أو يقال إنه سبحانه وتعالى راعى فى مقام التريخ والتسفيه لأهل الكتاب ناحية الشرك الطارئة، فوصفهم بها، وأما فى مقام الأحكام وما يربط المسلمين بهم فقد راعى فيهم الناحية الأصلية، وهى كونهم أهل كتاب. وما معنا من الثانى فتكون الكتايبات حلالاً للمسلمين. ينظر: نص كلام شيخنا بدران أبو العينين فى أثر الاختلاف فى الأحكام، وينظر: فتح البارى (٣/٣٤٣)، فتاوى ابن تيمية (٤/٨٤)، تفسير القرطبي (٢/٦٧)، سنن أبى داود (٣/٥٩). تنظر المسألة فى البحر المحيط للزركشى (٣/٣٦٢) =

قلنا: الآية الأولى عامة في المطلقات وفي الأحوال؛ لأن الترتيب بالأقراء مرتب على كونهن مطلقات؛ فيصير الطلاق علة له، فيعم في الأحوال بعموم علته؛ وبه خرج الجواب عما ذكر عن الآية الثانية، ولعل التعليل بالشرك في تلك الآية أظهر.

وأما الإمام المصنف: فقد أجاب عن مثل هذا السؤال في «كتاب الإجماع» بأن عدم العموم في الأحوال يستلزم عدم العموم في الأشخاص؛ وهو باطل؛ وفيه نظر.

وأما المسألة الثالثة: فيتجه على الدليل المذكور السؤال الذي مرَّ في المسألة الأولى مع جوابه، وههنا جواب آخر، وهو أن أبا الخطاب الحنبلي نقل في كتابه «الإجماع» على تخصيص الأولى بالثانية؛ وعلى هذا يندفع السؤال، ولا حاجة إلى الجواب.

أما قوله: «لَمَّا تَوَاتَرَ مِنْ رَجْمِ الْمُحْصَنِ» فهو ظاهر في دعوى تواتره، فلعله أراد أنه كان متواتراً، وإن صار الآن من قبيل الآحاد.

قال المصنف - رحمه الله -: الْمَسْأَلَةُ الرَّابِعَةُ:

فِي تَخْصِصِ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ الْمُتَوَاتِرَةِ بِالْإِجْمَاعِ، وَهُوَ جَائِزٌ؛ لِأَنَّهُ وَقَعَ؛ فَإِنَّهُمْ خَصَّصُوا آيَةَ الْإِرْثِ بِالْإِجْمَاعِ عَلَى أَنَّ الْعَبْدَ لَا يَرِثُ، وَخَصَّصُوا آيَةَ الْجُلْدِ بِالْإِجْمَاعِ عَلَى أَنَّ الْعَبْدَ كَالْأَمَةِ فِي تَنْصِيفِ الْحَدِّ.

وَأَمَّا تَخْصِصُ الْإِجْمَاعِ بِالْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ الْمُتَوَاتِرَةِ؛ فَإِنَّهُ غَيْرُ جَائِزٍ لِلْإِجْمَاعِ، وَلِأَنَّ إِجْمَاعَهُمْ عَلَى الْحُكْمِ الْعَامِّ - مَعَ سَبْقِ الْمُخَصَّصِ - خَطَأٌ؛ وَالْإِجْمَاعُ عَلَى الْخَطَا - لَا يَجُوزُ.

الشرح: قال - رضى الله عنه - قال صاحب «التلخيص»: الإجماع في عصر رسول الله ﷺ لا ينقد، والكتاب والسنة المتواترة كان كل واحد منهما موجوداً في عصره ﷺ مشهوراً مستفيضاً بين الصحابة؛ فبعده لا ينقد إجماع على خلافهما.

وأما اتفاقهم في تخصيص آية الإرث:

قلنا: لا نسلم أن ذلك تخصيص لا إجماع، بل هو إجماع على التخصيص، والفرق

بين الاعتبارين واضح؛ وذلك لأن أهل العصر أجمعوا على التخصيص؛ لدليل أنهم خصّصوا العام بإجماعهم، أو بإجماع سابقٍ على إجماعهم، ثم بعد ذلك: مَنْ يأتى بعدهم يخصّص

النصّ العامّ ويعتقد تخصيصه؛ لأنهم خصّصوه وأجمعوا على تخصيصه، لا أن هذا المخصّص يخصّصه بإجماعهم، بل التخصيص قد وقع بدليل غير الإجماع، والمتأخّر يلزمه متابعة الإجماع على التخصيص، وإن لم يعرف ذلك الدليل، لا أنه وجد إجماعاً على حكم، ثم وجد نصّاً عاماً على خلافه، فخصّصه هو بذلك الإجماع، والفرق بين الاعتبارين ظاهر.

والتعبير عن هذه المسألة بغير هذه العبارة أن يقال: إذا رأينا إجماع الأمة على تخصيص يجب علينا متابعتهم و ألا نعمل بالعامّ على عمومه؛ هذا ما قاله.

أما تصوير المسألة فلا إشكال فيه؛ وذلك لأنّ كلّ واحد من الكتاب والسنة المتواترة وإن كان قاطع المتن غير أنه لا يلزم من ذلك^(١) [أنه] قاطع الدلالة، فيجوز تخصيصهما

(١) قال العلامة الشيخ محمد فايد: نقل كثير من أهل الأصول أنه لم يعلم خلاف بين العلماء فى جواز تخصيص القرآن والسنة المتواترة بالإجماع المتواتر أو المشهور، وإن وقع خلاف الحنفية فى تخصيصهما بالإجماع الثابت من طريق الآحاد فإنه كخير الواحد وسيأتى الكلام فيه واستدلوا على ذلك بما ثبت من تخصيص آية القذف؛ إذ هى عامة فى الأحرار والعبيد، توجب ثمانين جلدة للحر والعبد، وأوجبوا على العبد نصف الثمانين بالإجماع. ولما كان المعتر عند علماء الأصول أن الإجماع غير معتبر فى حياة النبى ﷺ لأنه لا يتم من غير دخوله وبعد دخوله فقولُه حجة قاطعة ولا دخل فيه لغيره وهم رضوان الله عليهم لم يكونوا يعملون بأرائهم فى الزمان الشريف إلا مع الرجوع إلى النبى ﷺ فلا وجود للإجماع زمن الوحى، وهو المراد بعدم الاعتبار، لا أنه غير معتبر مع تحققه، كان لابد من التعرض لما يمكن الاستشكال به على جواز التخصيص بالإجماع. ومن المعروف أن الأصوليين على مذهبين فى دلالة العام؛ منهم: القطعيون الذين يرون أن الدليل المتراخي لا يكون تخصيصاً، ومنهم الظنيون الذين لا يرون ذلك. وقد يرد على القطعيين: كيف تجوزون التخصيص بالإجماع مع تراخي زمنه، ولا تخصيص مع التراخي عندكم؟ وعلى الظنيين: كيف تجوزون التخصيص بالإجماع مع تراخيه، وعمل تجويزه بالتراخي عندكم ما إذا تأخر عن وقت الخطاب لا وقت الحاجة، ولا شك أن الإجماع يتأخر عن وقت الحاجة، ومثل هذا أيضاً يرد على القطعيين فوق ما تقدم..

وبالجواب عن هذا الإيراد يتبين لنا من الوقوف على حقيقة التخصيص بالإجماع، وحقيقة أنه إن وقع التخصيص به، فإنما يقع صورة فقط، وعند التحقيق إنما يكون لتضمن الإجماع نصاً مخصصاً، فعمل أهل الإجماع على خلاف النص العام يكون مبنياً على تضمن النص المخصص، وكان

بدليل يقتضى تخصيصه. وأما ما ذكره بعد ذلك، فهو حق، والله أعلم.

قال المصنف - رحمه الله - : **المسألة الخامسة** : فى أن تخصيص الكتاب والسنة المتواترة، بفعل الرسول ﷺ هل هو جائز أم لا؟ والتحقيق فيه: أن اللفظ العام: إما أن يكون متناولاً للرسول ﷺ أو لا يكون متناولاً له: فإن كان متناولاً له: كان ذلك الفعل مخصصاً لذلك العموم فى حقه، وهل يكون مخصصاً للعموم فى حق غيره؟ فنقول: إن دل دليل على أن حكم غيره كحكمه فى الكل مطلقاً، أو فى الكل إلا ما خصه الدليل، أو فى تلك الواقعة كان ذلك تخصيصاً فى حق غيره؛ ولكن المخصص للعموم لا يكون ذلك الفعل وحده؛ بل الفعل مع ذلك الدليل.

وإن لم يكن كذلك - لم يجز - تخصيص ذلك العام فى حق غيره.

وأما إن كان اللفظ العام غير متناول للرسول - عليه السلام - بل للأمة فقط: فإن قام الدليل على أن حكم الأمة مثل حكم النبي ﷺ صار العام مخصوصاً بمجموع فعل الرسول - عليه السلام - مع ذلك الدليل؛ وإلا فلا.

إجماعهم إجماعاً على التخصيص به، ثم من أتى بعدهم يلزمه متابعتهم وإن لم يعرف المخصص؛ = فمثلاً أوجبوا على العبد نصف الثمانين بالإجماع، ومستند الإجماع قوله تعالى: ﴿فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب﴾ ولا فرق فى ذلك بين العبد والأمة؛ لأن علة التنصيف هى الرق، فحكم التنصيف ثابت للعبد، إما بطريق مفهوم الموافقة المساوى، وإما بطريق القياس، وقد انعقد الإجماع على ذلك، فيستند الحكم للإجماع؛ لأنه تقطعي، فيغنى عن مستنده؛ لأنه قد يكون ظنياً، وحينئذ فلا وجه للإيراد على الرايين نعم، بقيت الشبهة قائمة على الخفية من جهة أنهم يشترطون المقارنة فى المخصص الأول اتفاقاً، وعلى أحد الرأيين فى الثانى، ومستند الإجماع قد يكون متراحياً، وقد يكون مقارناً، وعلى كل حال فهو فى الغالب غير معلوم وحينئذ فكيف يشترطون لكون الدليل مخصصاً معرفة كونه مقارناً مع تجويزهم التخصيص بالإجماع؟ أو كيف يجوزون التخصيص بالإجماع مع اشتراطهم المقارنة، وغاية ما يفيد الإجماع هو التخصيص، أما أنه عن نص مقارنة فلا فائدة لتضمن الإجماع النص لو عمل أهل الإجماع على خلاف ما هو نص فى حكمه من غير عموم، كان ذلك الإجماع متضمناً لنص ناسخ لذلك النص الدال على الحكم بخصوصه، لامتناع عمل أهل الإجماع على خلاف النص من غير اطلاع على ناسخ له، ومن أجل هذا حكم بأن الإجماع لا يكون ناسخاً، وإنما الناسخ ما يتضمنه الإجماع من النص، وإطلاقهم القول بأن الإجماع يصلح تخصيصاً ولا يصلح ناسخاً مجرد اصطلاح مبنى على أن النسخ لا يكون إلا بخطاب الشرع، والتخصيص قد يكون بغيره من العقل والخس وغيرهما، وأما من جهة المعنى فلا فرق؛ إذ كل من النسخ والتخصيص فى الظاهر بالإجماع، وفى التحقيق بما يتضمن من النص. ينظر: نص كلام شيخنا محمد فايد فى العام.

وَاحْتَجَّ مَنْ مَنَعَ هَذَا التَّخْصِصَ مُطْلَقًا: بِأَنَّ الْمُخَصَّصَ لِلْعَامِّ هُوَ الدَّلِيلُ الَّذِي دَلَّ عَلَى
وَجُوبِ مُتَابَعَتِهِ، وَهُوَ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَاتَّبِعُوهُ﴾ [الأعراف: ١٥٨]؛ وَذَلِكَ أَعَمُّ مِنَ
الْعَامِّ الَّذِي يَدُلُّ عَلَى بَعْضِ الْأَشْيَاءِ فَقَطْ؛ فَالتَّخْصِصُ بِالْفِعْلِ يَكُونُ تَقْدِيمًا لِلْعَامِّ عَلَى
الْخَاصِّ؛ وَهُوَ غَيْرُ جَائِزٍ.

وَالْجَوَابُ: أَنَّ الْمُخَصَّصَ لَيْسَ مُجَرَّدَ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَاتَّبِعُوهُ﴾ [الأعراف: ١٥٨]؛ بَلْ
هُوَ مَعَ ذَلِكَ الْفِعْلِ، وَمَجْمُوعُهُمَا أَخَصُّ مِنَ الْعَامِّ الَّذِي نَدْعَى تَخْصِصَهُ بِالْفِعْلِ.

السَّأَلَةُ السَّادِسَةُ: مَنْ فَعَلَ مَا يُخَالِفُ مُقْتَضَى الْعُمُومِ بِحَضْرَةِ الرَّسُولِ ﷺ فَلَمْ يُنْكَرْهُ
عَلَيْهِ، فَعَدَمُ الْإِنْكَارِ مِنَ الرَّسُولِ ﷺ قَاطِعٌ فِي تَخْصِصِ الْعَامِّ فِي حَقِّ ذَلِكَ الْفَاعِلِ.

أَمَّا فِي حَقِّ غَيْرِهِ: فَإِنْ نَبَتْ أَنَّ حُكْمَهُ ﷺ فِي الْوَاحِدِ جُحْمُهُ فِي الْكُلِّ: كَانَ ذَلِكَ
التَّقْرِيرُ تَخْصِصًا فِي الْكُلِّ؛ وَإِلَّا فَلَا، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: قال - رضى الله عنه - : اعلم - وفقك الله تعالى - : أنه قال صاحب
«الإحكام»^(١): اختلف القائلون بكون فعل [١٦/ب] الرسول ﷺ حجة على غيره: فى
تخصيص العموم؛ فذهب الأكثرون إلى التخصيص به؛ كالشافعية، والحنفية، والحنابلة،
ونفاه الأقلون؛ وهو الكرخى.

واختار التفصيل وهو أن يقال: العام الوارد: إما أن يكون عامًا للأمة والرسول ﷺ؛
كما لو قال ﷺ: «تَرَكُوا الْوَصَالَ وَاجِبٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ»، فإذا رأيناه قد واصل^(٢)، فلا

(١) ينظر: الإحكام (٣٠٦/٢).

(٢) الوصال هو: استدامة أوصاف الصائم يومين فأكثر، عمدًا من غير عذر ولا يتناول فى الليل شيئاً،
لا مأكولاً، ولا مشروباً؛ فإن أكل شيئاً يسيراً أو شرب، فليس وصالاً، وقد أجمع العلماء على
كراهته، بلا خلاف. وإنما الخلاف فى أنه هل كراهته كراهة تحريم أو تنزيه؟

وجهاً: المشهور منهما: أنها للتحريم؛ لما روى عن أبى هريرة رضى الله عنه عن النبى ﷺ أنه
قال: «إِيَّاكُمْ وَالْوَصَالَ، قَالُوا: فَإِنَّكَ تَوَاصَلْتَ يَا رَسُولَ اللَّهِ. قَالَ: إِنَّكُمْ لَسْتُمْ فِي ذَلِكَ بِمِثْلِي، فَإِنِّى
أَبَيْتُ يَطْعِمُنِى رَبِّى وَيَسْقِيَنِى؛ فَأَكْلَفُوا مِنَ الْأَعْمَالِ مَا يَطْعِقُونَ. وعنه فى رواية أخرى أنه قال:
(نهى النبى ﷺ عن الوصال فى الصوم، فقال رجل من المسلمين: إنك تواصل يا رسول الله، قال
عليه السلام: (وَأَيُّكُمْ بِمِثْلِي، إِنِّى أَبَيْتُ يَطْعِمُنِى رَبِّى وَيَسْقِيَنِى). فلما أبوا أن ينتهوا عن الوصال
واصل بهم يوماً ثم يوماً ثم رأوا الهلال، فقال عليه السلام: لَوْ تَأَخَّرَ لَزِدْتُمْ كَالْتَكْيِيلِ لَهُمْ حِينَ
أَبَوْا أَنْ يَنْتَهُوا. فهذان الحديثان وما ماثلهما مما ورد فى هذا الباب يدلان دلالة صريحة على أن
الوصال منهى عنه، وهو من الخصائص التى أبيحت لرسول الله ﷺ وامتنعت على أمته. =

خلاف فى أن فعله يدل على إباحته فى حقه، ويكون مخصصاً له.

وأما بالنسبة إلى غيره: فإما أن نقول: إن التأسي به واجب على كل من سواه، أو لا نقول ذلك.

فإن قيل [بالأول]^(١): يلزم منه رفع حكم العموم مطلقاً فى حقه وحق غيره.

وإن قيل بالثانى: كان ذلك تخصيصاً له عن العموم دون أمته.

وإن كان عاماً للأمة دونه: ففعله لا يكون مخصصاً للعموم؛ لعدم دخوله فيه.

وأما بالنسبة إلى الأمة، فإن قيل: بوجوب التأسي به بفعله - كان ذلك نسخاً عنهم، لا تخصيصاً؛ لما مر.

وإن لم يكن ذلك واجباً عليهم: فلا يكون فعله مخصصاً للعموم أصلاً:

أما بالنسبة إليه: فلعدم دخوله فيه، وأما بالنسبة إلى غيره: فلعدم وجوب التأسي.

وعلى هذا التفصيل: لا أرى للخلاف فى التخصيص بفعل الرسول ﷺ وجهاً.

أما إذا كان هو المخصص عن العموم وحده: فلعدم الخلاف فيه، وأما فى باقى

الأقسام: فلعدم تحقيق التخصيص، والأظهر فى ذلك: الوقف؛ لأن دليل وجوب التأسي

=والثانى: أن الوصال منهى عنه، ومكروه كراهة تنزيه؛ لأنه إنما نهى عنه؛ حتى لا يضعف عن

الصوم، وذلك أمر غير محقق، فلم يتعلق به إثم. وقد اتفق الكل من الشافعية على أن الوصال لا

يطل الصوم؛ لأن النهى لا يرجع إلى الصوم، فلا يوجب بطلانه. قال إمام الحرمين: إنه قرينة فى

حق الرسول، وقد نهى عليه الصلاة والسلام على الفرق بيننا وبينه فى ذلك، حيث قال: «إِنَّكُمْ

لَسْتُمْ فِى ذَلِكَ بِمِثْلِى، إِنِّى أَيْتُ يُطْعِمُنِى رَبِّى وَيَسْقِينِى». واختلف أصحابنا فى تأويل هذا

الحديث على وجهين: أحدهما: وهو الأصح أن معناه: أنه أعطى قوة الطاعم والشارب وليس

المراد الأكل حقيقة؛ إذ لو أكل حقيقة، لم يكن وصلاً، ولقال: ما أنا مواصل، ويؤيد هذا التأويل

ما روى عن النبى ﷺ أنه قال: (إِنِّى أَطْلُ يُطْعِمُنِى رَبِّى وَيَسْقِينِى) ولا يقال: ظل إلا فى النهار،

فدل على أنه لم يأكل. الثانى: أنه ﷺ كان يؤتى له بطعام وشراب من الجنة كرامة له، لا

تشاركه فيها الأمة. وذكر صاحب العدة والبيان تأويلاً ثالثاً، وهو معناه: أن محبة الله تشغلنى عن

الطعام والشراب، والحب البالغ يشغل عنهما. والحكمة فى النهى عن الوصال ظاهرة واضحة، لا

خفاء فيها؛ لأن الشارع الحكيم أمرنا بالمحافظة التامة على صحتنا وعدم تعريضها للهلاك، فقال

تعالى ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ وَلَا شَكَّ أَنَّ الْجِسْمَ الَّذِى يَحْرَمُ، وَيَنْعَى مِنَ الطَّعَامِ

والشراب يومين فأكثر تضعف قوته، وتعتل صحته؛ لقلة المواد الغذائية، ولا يخفى ما يترتب على

ضعف الجسم من عدم القيام بسائر الواجبات المتنوعة الدينية والدنيوية، وربما وصل الحال بمن

يواصل الصيام أن يمل العبادة وينفر من الطاعة، وهنا الخطر العظيم. فيأله من مشرع حكيم وأمر

عليه! وفقنا الله وقوانا على دوام الطاعة، وعمل ما فيه رضا.

الكلام فيما يقتضى تخصيص العموم ٥١٧
به عامٌّ، وهو مُساوٍ للعموم الآخر فى عمومته، فليس العمل بأحدهما دون الآخر أولى من العكس.

فإن قيل: «العمل بالفعل أولى؛ لأنه خاصٌّ».

قلنا: الفعل لا يدلُّ على لزوم حكمه للأمة بنفسه، بل بأدلة عامة موجبة للتأسي به. وإن قيل: «الفعل الخاصُّ مع العمومات الموجبة للتأسي أخصُّ من ذلك العامِّ مطلقاً»: قلنا: أما الفعل، فلا نسلم أن له دلالة على وجوب التأسي، بل الموجبُ: العمومات المساوية لهذا العامِّ فى عمومته.

قال ابن الحاجب: فعل الرسول ﷺ - على القول بأنه حجة - [١٧/أ] تخصَّص به العمومات؛ كقوله ﷺ: «الْوَصَالُ حَرَامٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ»^(١)، ثم واصل، فإن لم يثبت وجوب الاتباع، فهو تخصيص له، وإن ثبت بدليل خاص: كان نسخاً، وبدليل عام: المختار تخصيصه بالأول.

وقيل: العمل بالفعل أولى، وقيل: بالوقف. وإذا عرفت ذلك، توجه المنع على كلام المصنّف.

أما قوله: «إذا كان متناولاً له وللأمة، وفرعنا على وجوب التأسي - كان فعله مُخصَّصاً» بل كان ناسخاً لزوال حُكم العامِّ بالكلية عنه وعن الأمة. قوله: «العامُّ مع الفعل أخصُّ»:

قلنا: الفعل لا دلالة له أصلاً، والعمومات الدالة على وجوب الاتباع مساوية للعامِّ الذى نحن نتكلّم فيه.

فإن قيل: «عقد الفصل على التخصيص بالعقل والحس، ولم يذكر التخصيص بفعل النبي ﷺ، وأدخل كلمة «إن» على المعلوم؛ فإن من المعلوم أن حكمه حكمهما، ثم إنه جعل المخصَّص الفعل مع العمومات؛ وذلك غير نفس الفعل، ولا يكون الفعل»:

(١) لم أقف عليه بهذا اللفظ ووردت أحاديث فى النهى عن الوصال منها حديث أبى سعيد الخدرى: أخرجه البخارى فى صحيحه (٧١٧/٤) كتاب الصوم باب الوصال حديث رقم (١٩٦٣). وأبو داود (٣٠٧/٢) كتاب الصوم باب فى الوصال (٢٣٦١) وأحمد فى المسند (٥٧/٣) والبيهقى فى الكبرى (٢٨٢/٤) وحديث أنس بن مالك: أخرجه البخارى (٧١٧/٤) كتاب الصوم باب الوصال (١٩٦١) ومسلم (٢٢٨/٤) كتاب الصيام باب النهى عن الوصال (١٠٤) والترمذى (١٣٩/٣) كتاب الصوم باب ما جاء فى كراهية الوصال (٧٧٨) وأحمد (١٢٤/٣) والبيهقى فى الكبرى (٢٨٢/٤) وفى الباب عن عائشة وعبد الله بن عمر.

والجواب عن الأول: أنه ذكره من جملة الدلائل، والتخصيص بفعل الرسول ﷺ إنما هو بالأدلة السمعية الدالة على وجوب اتباعه ﷺ.

[وأما إدخاله كلمة «إن» على ما أدخله عليه: فلأن الغرض تعدية خروج النبي ﷺ - ولم^(١) يفعل - على خلاف العموم إلى زمنه، فإنه يتعدى إليهم بواحد من الأمور الثلاثة لا بعينها:

الأول: أن يكون حكم الأمة حكمه مطلقاً.

الثاني: أن يكون حكم الأمة حكمه، إلا ما خصّه الدليل.

الثالث: أن يكون حكم الأمة حكمه في تلك الصورة بعينها.

والتعدية بأحد الأمور الثلاثة واضحة، وعدم تعيين واحد بعينه - أيضاً - واضح.

وعن الثالث: أنه خرج عن التقسيم المذكور كَوْنُ الفعل مخصصاً.

وأما المسألة السادسة: ففيها خلاف نقله ابن الحاجب، وفيها من الإشكال ما سبق، وهو جعل النسخ تخصيصاً.

* * *

الفصل الرابع

في تخصيص المقطوع بالمظنون

قال المصنف - رحمه الله -: وفيه [١٧/ب] مسائل:

المسألة الأولى:

يَجُوزُ تَخْصِيصُ الْكِتَابِ بِخَيْرِ الْوَاحِدِ عِنْدَنَا؛ وَهُوَ قَوْلُ الشَّافِعِيِّ وَأَبِي حَنِيفَةَ وَمَالِكٍ رَحِمَهُمُ اللَّهُ. وَقَالَ قَوْمٌ: لَا يَجُوزُ أَصْلًا.

وَقَالَ عِيسَى بْنُ أَبَانَ: إِنْ كَانَ قَدْ خُصَّ قَبْلَ ذَلِكَ بِدَلِيلٍ مَقْطُوعٍ بِهِ جَازٌ؛ وَإِلَّا فَلَا.

وَقَالَ الْكَرْنَجِيُّ: إِنْ كَانَ قَدْ خُصَّ بِدَلِيلٍ مُنْفَصِلٍ، صَارَ مَحَازًا فَيَجُوزُ ذَلِكَ، وَإِنْ خُصَّ بِدَلِيلٍ مُتَّصِلٍ، أَوْ لَمْ يُخَصَّ أَصْلًا لَمْ يَجُزْ.

وَأَمَّا الْقَاضِي أَبُو بَكْرٍ - رَحِمَهُ اللَّهُ - فَإِنَّهُ اخْتَارَ التَّوَقُّفَ.

لَنَا: أَنَّ الْعُمُومَ وَخَبَرَ الْوَاحِدِ دَلِيلَانِ مُتَعَارِضَانِ، وَخَبَرَ الْوَاحِدِ أَخَصُّ مِنَ الْعُمُومِ؛ فَوَجِبَ تَقْدِيمُهُ عَلَى الْعُمُومِ.

إِنَّمَا قُلْنَا: «إِنَّهُمَا دَلِيلَانِ»؛ لِأَنَّ الْعُمُومَ دَلِيلٌ بِالِاتِّفَاقِ.

وَأَمَّا خَبَرُ الْوَاحِدِ - فَهُوَ أَيْضًا دَلِيلٌ؛ لِأَنَّ الْعَمَلَ بِهِ يَتَضَمَّنُ دَفْعَ ضَرَرٍ مَظْنُونٍ؛ فَكَانَ الْعَمَلُ بِهِ وَاجِبًا؛ فَكَانَ دَلِيلًا.

وَإِذَا ثَبَتَ ذَلِكَ وَجِبَ تَقْدِيمُهُ عَلَى الْعُمُومِ؛ لِأَنَّ تَقْدِيمَ الْعُمُومِ عَلَيْهِ يُفْضِي إِلَى الْإِغَايَةِ بِالْكُلِّيَّةِ؛ أَمَّا تَقْدِيمُهُ عَلَى الْعُمُومِ فَلَا يُفْضِي إِلَى الْإِغَايَةِ الْعُمُومِ بِالْكُلِّيَّةِ؛ فَكَانَ ذَلِكَ أَوْلَى؛ كَمَا فِي سَائِرِ الْمُخَصِّصَاتِ.

الشرح: قال - رضى الله عنه -: اعلم - وفقك الله تعالى - أن الأئمة الأربعة ذهبوا إلى تجويز تخصيص الكتاب بخبر الواحد؛ وهو اختيار إمام الحرمين، وطوائف المصنفين فى علم الأصول. والمذاهب التى نقلها المصنف مشهورة فى الكتب، وتوقف القاضى منها.

واعلم: أنا نقرر الدليل المذكور هكذا؛ وذلك أن نقول:

عموم الكتاب مع خبر الواحد دليلان متعارضان، أما كون كل واحد منهما دليلًا: فباتفاق الخصوم فى هذه المسألة، ولا ندعى اتفاق الأمة فى ذلك؛ فإن الخلاف فى العموم مشهور فى أنه يفيد الاستغراق بظاهره، أو نقول: لا صيغة للعموم خاصة؛ على ما سبق فى «كتاب العموم».

وأما تعارضهما: فظاهر؛ لأنَّ أحدهما يقتضى الثبوت فى جميع أفرادها، والثانى يقتضى الانتفاء عن بعض أفرادها، والعمل بكل واحد من كل وجه محال، وإهماهما من كل وجه ترك لكل واحد منهما؛ وهو ممتنع، فتعين العمل بكل واحد منهما من وجه؛ جمعًا بين الدليلىين بقدر الإمكان، وصيانة لهما عن الإلغاء المطلق، ولا يحصل ذلك إلا بإعمال العام فى غير مورد الخاص، وإعمال الخاص فى مورد، ولا معنى للتخصيص المذكور إلا ذلك.

فإن قيل: «لا نسلم تعارضهما؛ وذلك لأن العام فى الأشخاص مُطلق فى الأحوال والأزمنة والباق؛ فالآية تقتضى قتل كل مشرك فى حالة، وهى حالة الالتقاء، ولا تقتضى قتل كل مشرك فى كل حال.

سَلَّمنا ذلك؛ ولكن لا نَسَلِّمُ أن إغناء الدليل بالكلية لا يجوز على الإطلاق؛ بل ذلك بشرط ألا يكون الملغى، أقوى من الملغى وههنا الملغى أقوى، وهو عُمومُ الكتاب».

وهذا المنع أورده صاحبُ «التلخيص».

والجوابُ عن الأوَّل: قد سبق، والجواب عن الثاني: أنَّ إغناء الدليل [١٨] بالكلية لا يجوز؛ نظرًا إلى كونه دليلًا، فمن ادعى أن معارضة أقوى، فعليه البيان، وهو محتاج إلى بيان أن أحدهما بلغ في القوة إلى حدٍّ يمنع العمل بمعارضة من وجهٍ مَّا، وذلك ممنوع؛ على أنا سنبين تفاوتهما في القوة والضعف.

وأما الثاني: فقد مرَّ الجواب عنه.

وأما مسلك الأصحاب: فهو حسنٌ.

وتحريره أن نقول: إن الصحابة - رضوان الله عليهم - أجمعوا على تخصيص الكتاب بخير الواحد، وهذا ظاهر في كتب المعتبرين من الأصوليين، منهم إمام الحرمين؛ فإنه صرَّح بأننا نعلم من سيرة الصحابة - رضى الله عنهم - الرجوع إلى أخبار الآحاد في تخصيص الكتاب، وصرَّح بأنه يختار القطع في تخصيص الكتاب بخير الواحد؛ احتجاجًا بسيرة الصحابة، ولم يذكر الإجماع الذي نقله المصنّف عن الأصحاب.

قال «صاحب الملخص»: جمهور أهل العلم من الفقهاء والأصوليين ذهبوا إلى تجويز تخصيص الكتاب بخير الواحد على كل حال، ما لم يمنع منه مانع؛ وهو قول أصحاب الشافعي وكثير من أصحاب أبي حنيفة، رحمهم الله.

ثم قال: والدليل على ذلك أن الدليل الدالّ على وجوب العمل لم يَفْصِلْ بين ما قلناه وبين تخصيص العموم بخير الواحد.

فإن قيل: «وما ذلك الدليل؟» قلنا: هو إجماع الصحابة على العمل به؛ فإننا رأيناهم يرجعون إلى أخبار [الآحاد] ^(١)، ويعملون بها، ولم ينقل عنهم شرط في أن العمل بها إنما يكون فيما لا يوجب تخصيص العموم، ويدلّ على ذلك ما ظهر من عمل الصحابة بأخبار الآحاد في تخصيص العموم.

هذا لفظ صاحب «الملخص».

ثم ذكر المسائل التي ذكرها المصنّف في الدلالة على إجماع الصحابة على تخصيص الكتاب بخير الواحد.

قال المصنف - رحمه الله -: وَأَمَّا جُمْهُورُ الْأَصْحَابِ فَقَالُوا: أَجْمَعَتِ الصَّحَابَةُ عَلَى تَخْصِيصِ عُمُومِ الْقُرْآنِ بِخَيْرِ الْوَاحِدِ، [١٨/ب] وَيَبْنُوهُ بِخَمْسِ صُورٍ:

إِحْدَاهَا: أَنَّهُمْ خَصَّصُوا قَوْلَهُ تَعَالَى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ﴾ [النساء: ١١]، بِمَا رَوَاهُ الصَّدِيقُ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - أَنَّهُ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - قَالَ: «نَحْنُ - مَعَاشِرَ الْأَنْبِيَاءِ - لَا نُورَثُ».

وَتَانِيَتُهَا: خَصَّصُوا عُمُومَ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿فَإِنْ كُنْ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ، فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ﴾ [النساء: ١١]، بِخَبَرِ مُحَمَّدٍ بْنِ مَسْلَمَةَ، وَالْمُغِيرَةِ بْنِ شُعْبَةَ؛ «أَنَّهُ ﷺ جَعَلَ لِلْجَدَّةِ السُّلُسِ؛ لِأَنَّ الْمُتَوَفَاةَ، إِذَا خَلَفَتْ زَوْجًا، وَبَنَتَيْنِ، وَجَدَّةً فَلِلزَّوْجِ الرَّبْعُ (=) ثَلَاثَةٌ وَلِلْبَنَتَيْنِ الثُّلُثَانِ (=) ثَمَانِيَّةٌ، وَلِلْجَدَّةِ السُّلُسُ (=) اثْنَانِ؛ عَالَتْ الْمَسْأَلَةُ إِلَى ثَلَاثَةِ عَشَرَ، وَثَمَانِيَّةٌ مِنْ ثَلَاثَةِ عَشَرَ أَقْلٌ مِنْ ثُلُثِي التَّرِكَةِ».

وَتَالِثَتُهَا: أَنَّهُمْ خَصَّصُوا قَوْلَهُ تَعَالَى: ﴿وَأَحِلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ [البقرة: ٢٧٥]، بِخَبَرِ أَبِي سَعِيدٍ: «فِي الْمَنْعِ مِنْ بَيْعِ الدَّرْهَمِ بِالدَّرْهَمَيْنِ».

وَرَابِعَتُهَا: خَصَّصُوا قَوْلَهُ تَعَالَى: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: ٥]، بِخَبَرِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَوْفٍ فِي الْمَجُوسِ: «سُنُّوا بِهِمْ سُنَّةَ أَهْلِ الْكِتَابِ».

وَخَامِسَتُهَا: خَصَّصُوا قَوْلَهُ تَعَالَى: ﴿وَأَحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ﴾ [النساء: ٢٤]، بِخَبَرِ أَبِي هُرَيْرَةَ: «فِي الْمَنْعِ مِنْ نِكَاحِ الْمَرْأَةِ عَلَى عَمَّتَيْهَا، وَخَالَتَيْهَا، وَبَنَتِ أَخِيهَا، وَبَنَتِ أُخْتَيْهَا».

وَلِقَائِلِ أَنْ يَقُولَ: هَلْ أَجْمَعَتِ الصَّحَابَةُ عَلَى تَخْصِيصِ هَذِهِ الْعُمُومَاتِ فِي هَذِهِ الصُّورِ، أَوْ مَا أَجْمَعَتِ؟

فَإِنْ قُلْتُمْ: «مَا أَجْمَعُوا» فَقَدْ سَقَطَ دَلِيلُكُمْ، وَإِنْ قُلْتُمْ: «أَجْمَعُوا» فَلِمَ لَا يَحْزُرُ أَنْ يُقَالَ: الْمُخَصَّصُ لِهَذِهِ الْعُمُومَاتِ ذَلِكَ الْإِجْمَاعُ؟!

فَإِنْ قُلْتُمْ: «لَا بَدْءَ لِذَلِكَ الْإِجْمَاعِ مِنْ مُسْتَنَدٍ» قُلْتُمْ: نَعَمْ؛ لَكِنْ لِمَ قُلْتُمْ: إِنَّ الْمُسْتَنَدَ هُوَ هَذِهِ الْأَخْبَارُ؟! إِذْ رُبُّ إِجْمَاعٍ خَفِيَ مُسْتَنَدُهُ؛ لِاسْتِغْنَائِهِم بِالْإِجْمَاعِ عَنْهُ.

الشرح: أما الأول: فالدليل عليه الصور المذكورة في المتن؛ وهذا لأن بعضهم خصَّص تلك العمومات بتلك الأخبار، وسكت الباقون؛ فكان ذلك إجماعاً.

وأما الثانى: فظاهر. واعلم: أن هذه طريقةٌ صحيحةٌ، واعتراضُ المصنّف عليها يندفع؛ لأننا نقول: أجمعوا على تخصيص تلك العمومات من الكتاب بخبر الواحد؛ هذا هو المنقول المحتجُّ به، وبه يسقط الأول؛ لظهور المخصّص الذى هو خبر الواحد.

وأما قوله: «لعل ذلك كان متواتراً». قلنا: الأصل عدمه. قال صاحب «التلخيص»: الدليل الذى تمسك به المصنّف مزيف؛ لأننا نقول: قوله: «تقدّم العموم على الخاص» يفضى إلى إلغائه بالكلية: قلنا: نعم.

قوله: «وذلك لا يجوز»: قلنا: لا نسلم؛ وإنما يلزم ذلك أن لو تساويا فى المتن والدلالة، وأما إذا كان أحدهما أقوى من الآخر، فلم لا يجوز ذلك؟!:

قلنا: الجوابُ عنه: أن العامَّ أضعف دلالةً على صورة التخصيص من الخاصِّ فى دلالتِهِ عليها؛ وهذا ظاهر.

وأما المتن: فلأن كل واحد منهما حجة، ولا يرجح أحدهما على الآخر من حيث هو حجة؛ على أن الرجحان منتف بالاصل.

وقول بعضهم: «إن هذه النصوص عامة فى الأشخاص، مطلقة فى الأحوال» - مندفع؛ لأنه يقتضى ذلك ألا تكون عامة فى الأشخاص أيضاً؛ لخروج بعض الأفراد عنه فى تلك الأحوال.

قال المصنّف - رحمه الله -: وَاحْتَجَّ الْمَانِعُونَ بِالْإِجْمَاعِ، وَالْخَبَرِ، وَالْمَقُولِ:

أَمَّا الْإِجْمَاعُ فَهُوَ: أَنَّ عُمَرَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - رَدَّ خَبَرَ فَاطِمَةَ بِنْتِ قَيْسٍ؛ وَقَالَ: «لَا نَدْعُ كِتَابَ رَبَّنَا، وَسُنَّةَ نَبِيِّنَا؛ لِقَوْلِ امْرَأَةٍ لَا نَدْرِي؛ لَعَلَّهَا نَسِيَتْ أَوْ كَذَبَتْ».

وَأَمَّا الْخَبَرُ فَمَا رَوَى أَنَّهُ ﷺ قَالَ: «إِذَا رَوَى عَنِّي حَدِيثٌ فَأَعْرِضُوهُ عَلَى كِتَابِ اللَّهِ؛ فَإِنْ وَافَقَهُ فَاقْبَلُوهُ، وَإِنْ خَالَفَهُ فَرُدُّوهُ»؛ وَالْخَبَرُ الَّذِي يُخَصِّصُ الْكِتَابَ عَلَى مُخَالَفَةِ الْكِتَابِ؛ فَوَجَبَ رَدُّهُ.

وَأَمَّا الْمَقُولُ فَوَجْهَانِ: الْأَوَّلُ: أَنَّ الْكِتَابَ مَقْطُوعٌ بِهِ، وَخَبَرُ الْوَاحِدِ مَظْنُونٌ؛ وَالْمَقْطُوعُ أَوَّلَى مِنَ الْمَظْنُونِ.

وَالثَّانِي: أَنَّ النَّسْخَ تَخْصِصٌ فِي الْأَزْمَانِ، وَالتَّخْصِصَ تَخْصِصٌ فِي الْأَعْيَانِ؛ فنقول:

لَوْ جَازَ التَّخْصِصُ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ فِي الْأَعْيَانِ لَكَانَ لِأَجْلِ أَنَّ تَخْصِصَ الْعَامِّ أَوَّلَى مِنْ

الكلام فيما يقتضى تخصيص العموم إلغاء الخاص، وهذا المعنى قائم فى النسخ؛ فكان يلزم جواز النسخ بخبر الواحد؛ ولما لم يجز ذلك - علمنا أن ذلك أيضاً غير جائز.

وأجواب عن الأول: أنا لا ندعى تخصيص العموم بكل ما جاء من أخبار الأحاد؛ حتى يكون ذلك وارداً علينا؛ وإنما نجوز به الخبر الذى لا يكون راويه متهماً بالكذب والنسيان، وهذا الشرط ما كان حاصلاً هنا؛ لأن عمر - رضى الله عنه - قدح فى روايتها بذلك؛ فلم يكن قادحاً فى غرضنا؛ بل هو بأن يكون حجة لنا أولى؛ وذلك لأن عمر رضى الله عنه بين أن روايتها إنما صارت مردودة؛ لكون الراوى غير مأمون من الكذب والنسيان، ولو كان خبر الواحد المقتضى لتخصيص الكتاب مردوداً كيفما كان لما كان لذلك التعليل وجه.

وعن الثانى: أن ما ذكرتموه يقتضى ألا يجوز تخصيص الكتاب بالسنة المتواترة. فإن قلتم: «إن ما يقتضى تخصيص الكتاب لا يكون على خلافه» قلنا فى مسألتنا ذلك بعينه.

وعن الثالث: أن البراءة الأصلية يقينية، ثم إنا نتركها بخبر الواحد؛ فبطل قولكم: «إن المقتطوع لا يترك بالمظنون».

ثم نقول: لا نسلم حصول التفاوت؛ وبيانه من وجهين:

الأول: أن الكتاب مقطوع فى منته، مظنون فى دلالته؛ والخبر مظنون فى منته، مقطوع فى دلالته؛ فلم قلتم: إنه حصل التفاوت بينهما؛ على هذا التقدير؟!

الثانى: أن الدليل القاطع؛ لما دل على وجوب العمل بالخبر المظنون - لم يكن وجوب العمل مظنوناً؛ لأن تقدير ذلك: أن الله تعالى قال: «مهما حصل فى قلبكم ظنٌ صديق الراوى فاقطعوا أن حكمى ذلك».

فإذا وجدنا الظن، واستدلنا به على الحكم كنا قاطعين بالحكم؛ وإذا كان كذلك فلم قلتم: إن التفاوت حاصل على هذا التقدير؟!

وعن الرابع: أن الأصوليين اعتمدوا فى الجواب على حرف واحد، وهو:

أن العقل ليس يأبى ذلك، وإنما فصلنا بينهما؛ لإجماع الصحابة على الفصل بينهما؛

فَقَبِلُوا خَيْرَ الْوَاحِدِ فِي التَّخْصِيسِ، وَرَدُّوهُ فِي النَّسْخِ.

وَهَذَا الْجَوَابُ ضَعِيفٌ؛ لِأَنَّا بَيَّنَّا أَنَّ الَّذِي عَوَّلُوا عَلَيْهِ فِي أَنَّهُمْ قَبِلُوا خَيْرَ الْوَاحِدِ فِي التَّخْصِيسِ ضَعِيفٌ.

وَإِذَا تَبَيَّنَ ذَلِكَ فَقَوْلُ: تَبَيَّنَ بِمَا ذَكَرْنَا: أَنَّ الْقِيَاسَ يَقْتَضِي أَنَّهُ لَوْ قَبِلَ خَيْرَ الْوَاحِدِ فِي التَّخْصِيسِ لَوَجِبَ قَبُولُهُ فِي النَّسْخِ، وَتَبَيَّنَ بِالِاتِّفَاقِ: أَنَّهُمْ مَا قَبِلُوهُ فِي النَّسْخِ؛ فَوَجِبَ أَنْ يُقَالَ: إِنَّهُمْ مَا قَبِلُوهُ فِي التَّخْصِيسِ أَيْضًا؛ ضَرُورَةَ الْعَمَلِ بِالِدَّلِيلِ.

وَالْجَوَابُ الصَّحِيحُ لَا يَحْصُلُ إِلَّا بِذِكْرِ الْفَرْقِ بَيْنَهُمَا، وَهُوَ: أَنَّ التَّخْصِيسَ أَهْوَنُ مِنَ النَّسْخِ، وَلَا يُلْزَمُ مِنْ تَأْثِيرِ الشَّيْءِ فِي الْأَضْعَفِ تَأْثِيرُهُ فِي الْأَقْوَى، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

تَنْبِيْهٌ: فَأَمَّا قَوْلُ عِيْسَى بْنِ أَبَانَ، وَالْكَرْخِيِّ فَمَبْنِيَّانِ عَلَى حَرْفٍ وَاحِدٍ، وَهُوَ: أَنَّ الْعَامَّ الْمَخْصُوصَ عِنْدَ عِيْسَى مَجَازٌ، وَالْعَامُّ الْمَخْصُوصُ بِالِدَّلِيلِ الْمُنْفَصِلِ مَجَازٌ عِنْدَ الْكَرْخِيِّ؛ وَإِذَا صَارَ مَجَازًا صَارَتْ دَلَالَتُهُ مَظْنُونَةً، وَمَتْنُهُ مَقْطُوعًا، وَخَيْرُ الْوَاحِدِ مَتْنُهُ [مَظْنُونٌ]، وَدَلَالَتُهُ مَقْطُوعَةٌ؛ فَيَحْصُلُ التَّعَادُلُ.

فَأَمَّا قَبْلَ ذَلِكَ فَإِنَّهُ حَقِيقَةٌ فِي الْعُمُومِ؛ فَيَكُونُ قَاطِعًا فِي مَتْنِهِ، وَفِي دَلَالَتِهِ؛ فَلَا يَجُوزُ أَنْ يُرْجَحَ عَلَيْهِ الْمَظْنُونُ.

فَهَذَا هُوَ مَا أَخَذَهُمْ، وَالْكَلَامُ عَلَيْهِ هُوَ مَا تَقَدَّمَ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: اعلم - وفقك الله تعالى - أن تقرير الإجماع أن يقال: أجمعت الصحابة على المنع من تخصيص الكتاب بخير الواحد، وإجماعهم حجة.

بيان الأول: أَنَّ عمر - رضى الله عنه - رد خير فاطمة بنت قيس، وهو أن رسول الله ﷺ لم يجعل لها نفقة ولا سكنى^(١)، لما كان غخصصًا لقوله تعالى: ﴿أَسْكِنُوهُنَّ﴾

- (١) أخرجه مسلم (١١١٧/٢) كتاب الطلاق: باب المطلقة ثلاثًا لا نفقة لها حديث (١٤٨/٤٢) وأحمد (٤١١/٦-٤١٢) وأبو داود (٧١٥/٢) كتاب الطلاق: باب في نفقة المبتوتة حديث (٢٢٨٨) والترمذى (٣٢٥/٣) كتاب الطلاق: باب ما جاء في المطلقة ثلاثًا لا سكنى لها ولا نفقة رقم (١١١٩) والنسائى (٢١٠/٦) كتاب الطلاق: باب نفقة الحامل المبتوتة وابن ماجه (٦٥٦/١) كتاب الطلاق، باب المطلقة ثلاثًا؛ هل لها سكنى ونفقة؟؛ حديث ٢٠٣٥، ١٠٣٦ وابن الجارود في «المتقى» رقم (٧٦١) والطحاوى في «شرح معاني الآثار» (٦٤/٣) كتاب الطلاق، وابن حبان (٤٢٤ - الإحسان) والدارقطنى (٢٢/٤ - ٢٥) كتاب الطلاق والبيهقى (٤٧٢/٧ - ٤٧٤) كتاب النفقات: باب المبتوتة لا نفقة لها إلا أن تكون حاملًا، من حديث فاطمة بنت قيس. وقال الترمذى: حديث حسن صحيح.

(١) قال شيخنا الشيخ محمد فايد: أكثر الحنفية يرون أن قصر العام على البعض إنما يكون تخصيصاً عندهم إذا كان بمنزلة مقارن، وأن غير المستقل ليس بتخصيص ولا نسخ، بل يسمى استثناء وشرطاً إلخ. وأن الإخراج بالمستقل المترامي نسخ لا تخصيص، وأن العام قطعى الدلالة عندهم، فإذا كان من الكتاب أو السنة المتواترة كان قطعى الثبوت والدلالة. وموقف الأصوليين من حالتين تجيء فيها خطابات الشارع عامة وخاصة في موضوع واحد، وهما فى درجة واحدة، علم تاريخهما أو جهل، وفى هذا الفصل نتكلم عن حالة ثالثة فيها آية عامة أو حديث متواتر، كذلك عارض العموم فيهما خير خاص من أخبار الآحاد. ولا بد من التنبيه على أنه لم يعلم خلاف بين الأصوليين فى جواز تخصيص العام من الكتاب، أو السنة المتواترة بالمستقل المقارن القطعى الثبوت، بأن كان كتاباً، أو سنة متواترة، إلا ما حكاه صاحب إرشاد الفحول وغيره من مخالفة بعض الظاهرية فى تخصيص الكتاب بالكتاب، وبعض الشافعية وأحمد - فى رواية - ومكحول فى تخصيص السنة للمتواترة بالكتاب، وقد ألحق الحنفية المشهور بالمتواتر قائلين: أما على رأى الجصاص ومن وافقه من أنه يفيد علم اليقين فظاهر، وأما على رأى من يرى أنه يفيد علم الظمأنية؛ كابن أبان ومن وافقه - فلائه قريب من اليقين، والعام ليس يثبت يكفر جاحده، فهو قريب من الظن وقد انعقد الإجماع على تخصيص عمومات الكتاب بالخير المشهور؛ كقوله عليه السلام: «لا يرب القتال شيئاً» وقوله ﷺ: «لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها» هكذا وجه الحنفية رأيهم فى إلحاق المشهور بالمتواتر وبين أنه على رأى الجصاص ومن وافقه - من أنه يفيد علم اليقين أنه يتقوى على معارضة الكتاب والخير المتواتر عندهم أما على رأى الثانى، فغير واضح ذلك منهم؛ لأن غاية ما يفيد هذه الشهرة غلبة الظن، أى ظنا أقوى مما يفيد خبر الواحد، ولا يصل بالخير إلى درجة القطع، وإذن فكيف ينتهض الظن معارضا للقطعى؟ ولعل الحامل للحنفية على تلك المحاولة التى أبدوها فى الخير المشهور، وأنه ملحق بالمتواتر - ذهابهم إلى منع تخصيص القرآن بأخبار الآحاد؛ فإنهم لما وجدوا كثيراً من الأحاديث انعقد الإجماع على تخصيص القرآن بها - فتحو باب الشهرة واسعا، واعترفوا بتخصيصه، وراحوا يدعون الشهرة فى كثير من الأحاديث، راجين من وراء ذلك دفع ما يعود على أصلهم بالظلال، وقد أفرطوا فى ادعاء الشهرة حتى ادعاه بعضهم فى أحاديث لم يثبت رفعها، فضلا عن شهرتها فعلموا ذلك فى حديث: «أنعروهم من حيث أنعروهم الله» فأثبتوا بذلك فرضا على الرجل وهو تأخير المرأة عنه فى صلاته، حتى إذا لم يفعل وحادثته المرأة فيها - فسدت صلاته، وهما ذا الكمال بن الهمام - وهو حنفى له مكانته بين الأحناف يقول فى فتح القدير تعليقا على قول شارح الهداية: «إن الحديث من المشاهير» - إنه لم يثبت رفعه، فضلا عن كونه من المشاهير، وإنما هو فى مسند عبدالرزاق، موقف على ابن مسعود إلخ ما قال. فعلموا ذلك أيضا فى حديث: «لا نكاح إلا بشهود» جاء فى العناية على الهداية: «وأما اشتراط الشهادة؛ فلقوله عليه السلام: «لا نكاح إلا بشهود» واعترض بأنه خير واحد؛ فلا يجوز تخصيص قوله تعالى: «فانكحوا ما طاب لكم من النساء» به، وأجاب فخر الإسلام بأن هذا حديث مشهور، تلقته الأمة بالقبول، فتجوز الزيادة-

= به على الكتاب، وعلق ابن الهمام على ذلك بأن ابن حبان روى من حديث عائشة أنه ﷺ قال: «لا نكاح إلا بولي وشاهدي عدل، وما كان من نكاح على غير ذلك فهو باطل فإن تشاحروا فالسلطان ولي من لا ولي له، قال ابن حبان: لا يصح في ذكر الشاهدين غير هذا، وشتان ما بين هذا وبين قول فخر الإسلام أن حديث الشهود مشهور يجوز تخصيص الكتاب به، هذا، ولما كان الكلام في هذا الفصل يتعلق بخير الواحد الذي يتعارض مع العام من الكتاب أو السنة المتواترة، وهل يجوز تخصيص ذلك به أو لا، وكان هناك قوم ينكرون وجوب العمل بخير الواحد، مطلقاً - كان ولا بد من التنبيه - قبل حكاية المذاهب في هذا المقام - على أن الخلاف هنا بين الذين يرون حجته على ما هو التحقيق؛ إذ لا إشكال بين الأصوليين في عدم جواز تخصيص الكتاب بخير الواحد، على رأى من يقول بأنه ليس بحجة.. وللأصوليين في جواز تخصيص الكتاب أو السنة المتواترة بأخبار الآحاد، أقوال: القول الأول وهو المختار في كتب الحنفية: أنه لا يجوز تخصيص الكتاب أو السنة المتواترة بأخبار الآحاد، ما لم يخصا بقطعي دلالة وثبوت. وقد نبه الكمال وشارح التيسير على أن محل الكلام عند الحنفية - وحلى أن مراده المشتريين للمقارنة منهم؛ لأن غير المشتريين لا يحتاجون إلى مثل هذا الفرض - ما لو فرض نقل الراوى أن الخير قارن نزول الكتاب بأن يروى أن النبي ﷺ قرن بتلاوته الكتاب كلاماً دالاً على خروج بعض أفراد الكلام العام وإن لم يعلم خلاف بينهم في عدم جواز تخصيص الكتاب بخير الواحد، كما اختلفوا في قطعية العام.. ووضح أن التنبيه على الأول من أجل أن أكثر الحنفية يشترطون المقارنة في المخصص الأول، فلا بد إذن من معرفة تلك المقارنة - وطريقهما ما ذكر. ثم الكلام بعد ذلك في كونه مخصصاً أو لا؛ إذ لو لم يظهر ذلك لتوهم أن المنع من التخصيص بناء على فقدان الشرط، وليس كذلك وعلى الثاني لدفع ما قد يتوهم أن من يرى ظنية العام من الحنفية يرى التخصيص بخير الواحد كما هو مذهب غيرهم من الظننين فنبه على أنه لا خلاف بينهم في عدم الجواز.. هذا ما يؤخذ من كتب المتأخرين منهم، وبالرجوع إلى ما قاله المتقدمون نرى أن أبا بكر الجصاص يذكر في أصوله أن تخصيص عموم القرآن والسنة الثابتة بخير الواحد، يجب أن يراعى فيه أن ما كان من ذلك ظاهر المعنى بين المراد وغير مقتدر إلى البيان، ولم يثبت خصوصه بالاتفاق - فإنه لا يجوز تخصيصه بخير الواحد. وما كان من ظاهر القرآن أو السنة الثابتة قد ثبت خصوصه بالاتفاق، أو كان في اللفظ احتمال للمعاني، أو اختلف السلف في معناه وسوغوا الاختلاف فيه، وترك الظاهر بالاجتهاد، أو كان اللفظ في نفسه مجملاً مفتقراً إلى البيان - فإن خير الواحد مقبول في تخصيصه والمراد به. ثم قال: وهذا عندي مذهب أصحابنا، وعليه مدار أصولهم ومسائلهم وقد قال عيسى بن أبان في الحجج الصغير: لا يقبل خير خاص في رد شيء من القرآن ظاهر المعنى، حتى يجيء ذلك مجيئاً ظاهراً، يعرفه الناس ويعلمون به، مثل ما جاء أن لا وصية لوارث، ولا تنكح المرأة على عمتها؛ فإنه إذا جاء هذا المجيء فهو مقبول؛ لأن مثله لا يكون وهماً، وأما إذا ورد عن رسول الله ﷺ حديث خاص، فكان ظاهر معناه ينافي السنن الثابتة وأحكام الإسلام، أو كان ينفي سنة مجمعا عليها، أو يخالف شيئاً من ظاهر القرآن، فإن-

أما الأول: فالدليل عليه قول عمر - رضى الله عنه -: «لَا تَدْعُ كِتَابَ رَبِّنَا وَسُنَّةَ نَبِيِّنَا لِقَوْلِ امْرَأَةٍ لَا تَذَرِي لَعْلَهَا نَسِيَتْ أَمْ كَذَبَتْ»^(١).

وأما الخبر: فوجه التمسك به: أن العام يقتضى ثبوت الحكم فى كل فرد من أفراد ما تناوله؛ فيقتضى ثبوت الحكم فى الفرد الذى يقتضى الخاص ثبوت الحكم فيه؛ ولا معنى للمخالفة إلا ذلك.

= كان الحديث له وجه ومعنى يحمل عليه لا يخالف ذلك - حمل معناه على أحسن وجوهه وأشبهه بالسنن، وأوفقه لظاهر القرآن، فإن لم يكن له معنى يحتمل ذلك فهو شاذ. قال عيسى: وكل آية من القرآن كانت خاصة فى قول جماعة أهل العلم، فالأخبار مقبولة بالنسبة لها. ولأهل العلم النظر فى ذلك بأحسن ما بينهم فى ذلك من الأخبار وأشبهها بالسنن؛ نحو قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ﴾ هى خاصة عندهم؛ لأن الصغيرين اللذين لم يعقلا لم يدخلها فيها فى قول أحد من العلماء فلما أجمعوا على أنها خاصة قبل الخبر الخاص فى المراد بها، وقال فى الحجج الكبير: وكل أمر منصوص فى القرآن فجاء خبر يرده أو يجعله خاصا، وهو عام بعد أن يكون ظاهر المعنى، لا يحتمل التفسير والمعانى - فإن ذلك الخبر إن لم يكن ظاهرا قد عرفه الناس، وعلموا به حتى لا يشذ منهم إلا الشاذ؛ فهو مترك. فهذا نص منهم على أن ظاهر القرآن الذى لا يحتمل التفسير والمعانى، ولم يثبت خصوصه بالاتفاق - لا يخص بخبر الواحد، ولا شك أن هذا يتفق وما قرره المتأخرون ولا يزيد عليه إلا فى التفصيل والإيضاح.

قال أبو بكر: وهذا مذهب الصدر الأول قد روى هذا الاعتبار عن جماعة منهم، وحكى عنهم روايات تثبت أن مذهبهم كذلك، وستأتى ذكرها عند الأدلة.

القول الثانى: أنه يجوز تخصيصه مطلقا، سواء خص بقطعى أو لا، وهو مذهب الأكثر من أهل الأصول.

القول الثالث: أنه لا يجوز تخصيصه مطلقا، وقد ذكر صاحب إرشاد الفحول أنه مذهب بعض الحنابلة، وحكاها الغزالي فى المنحول عن المعتزلة، ونقله ابن برهان عن طائفة من المتكلمين والفقهاء، ونقله ابن القطان عن طائفة من أهل العراق. وتوقف فى المسألة القاضى أبو بكر؛ على ما حكاها جماعة وهو القول الرابع. ينظر: نص كلام شيخنا محمد حسن فايد فى العام.

- (١) أخرجه مسلم (٥ / ٣٥٦): كتاب الطلاق باب المطلقة ثلاثا لا نفقة لها، حديث (١٤٨٠) وأبو داود (٢ / ٢٨٨) كتاب الطلاق: باب من أنكر على فاطمة بنت قيس، حديث (٢٢٩١). وأحمد فى مسنده (٦ / ٤١٢) وأبو بكر بن أبى شيبة (٤ / ١٣٦) كتاب الطلاق: باب من قال فى المطلقة ثلاثا: لها النفقة، حديث (١٨٦٥٩) والدارقطنى (٤ / ٢٤) كتاب الطلاق، حديث (٦٩) وعبد الرزاق (٧ / ٢٤): كتاب الطلاق: باب عدة الحبلى ونفقتها، حديث (١٢٠٢٨). وابن حبان فى صحيحه (١٠ / ٦٣ - الإحسان) كتاب الرضاع: باب النفقة، حديث (٤٢٥٠) والدارمى فى سننه (٢ / ١٦٤): كتاب الطلاق باب فى المطلقة ثلاثا: لها السكنى والنفقة أم لا، والبيهقى فى سننه الكبرى (٧ / ٤٧٥): كتاب النفقات: باب من قال لها النفقة.

أما قوله: «لو جاز التخصيصُ في الأعيان بخير الواحد، لكان ذلك لأجل أن تخصيص العامِّ أولى من إلغاء الخاصِّ، وهذا المعنى قائم في النسخ؛ فيلزم جواز النسخ بخير الواحد» - فهذه ملازمة لأبَدٍّ من إثبات عليه المشترك بدليل يدلُّ عليها، وذلك الدليل هو الدوران؛ ووجهه ظاهر.

واعلم: أن اجنواب الثالث ضعيف، وبيانُ ضعفه: أن نقول: النقص بالبراءة الأصلية مندفع؛ وذلك لأن الاستصحاب ليس بقاطع؛ فإن استمرار ما تيقَّننا أصل ثبوته غيرُ مقطوع به، بل هو مظنونٌ ظناً ضعيفاً، غاية ما في الباب: أن أصله - وهو المدعى استمراره - مقطوع به؛ وذلك لا يجذبه نفعاً.

أمَّا قوله: «الكتاب مقطوع المتن مظنون الدلالة، وخير الواحد مقطوع الدلالة مظنون المتن» - فضعيف.

وَيَبَّانُهُ: أن العامِّ من الكتاب قاطع المتن؛ لأنَّه كلام الله تعالى قطعاً، مظنون الدلالة، وخير الواحد مظنون المتن مظنون الدلالة:

أما الأول: فظاهر، وأما [١٩/أ] الثاني: فلأن خير الواحد الخاصَّ يحتمل المجاز؛ غاية ما في الباب: أنه لا يحتمل التخصيص؛ ولكن لا يجذبه نفعاً.

نعم: يمكن أن يدعى قوة دلالة الخاصِّ على مَوْرده الخاصِّ؛ بخلاف العامِّ في دلالته على مَوْرِدِ الخاصِّ.

أما قوله: «القاطعُ دلٌّ على وجوب العمل بالخاصِّ»:

قلنا: نعم؛ فإن غايته الإجماع، وهو ليس بقاطعٍ على رأيه.

سَلَّمنا ذلك؛ ولكنَّ وجوب العمل بالمظنون لا يخرجُه عن كونه مظنوناً في نفسه، وقد أوضحنا ذلك في أول هذا الكتاب إيضاحاً شافياً.

أما قوله: «الأصوليون اعتمدوا في الجواب عنه على حرفٍ واحدٍ؛ وهو أن الصحابة رضی الله عنهم - أجمعوا على الفضل»:

تقريره: أن يقال: أجمعوا على قبول خير الواحد في التخصيص، وأجمعوا على رد خير الواحد في النسخ.

وإذا صحَّ كلُّ واحد من الإجماعين على هذا الوجه - بَطَلَّ إلحاق أحدهما بالآخر بطريق القياس، طرداً كان أو عكساً؛ جزماً.

وأما استضعاف المصنف لذلك: فهو ضعيف؛ لما بينا من صحة التمسك بإجماع الصحابة في هذه المسألة.

قال صاحب «التلخيص»: الجواب الذى ذكره المصنف عن أثر عمر - رضى الله عنه - : «ضعيف؛ لأن التهمة التى ذكرها عمر ليست مختصة براوى هذا الخبر؛ بل هو شامل لجميع صور أخبار الآحاد؛ لأنه علل بجواز النسيان أو الكذب؛ لأن «لعل» لا تقتضى إلا الجواز، فرد الشهادة مرتب على العلة قبل ذلك، على أنه كان يعتقد أنه لا يجوز ترك العمل بعموم الكتاب ولا بالسنة المتواترة؛ لأجل أخبار الآحاد التى يُمكن فيها الاحتمال المذكور، ولم ينكر أحد من الصحابة على رده، ولا على تعليقه؛ فدل ذلك على انعقاد إجماعهم على ذلك.

وأما نقضه بالسنة المتواترة: فغايته أنه عامٌ دخله التخصيص؛ وهو حجة.

أما قوله: «الخبر مقطوع به فى دلالته، مظنون فى مته»:

قلنا: لا نسلم كون الخبر مقطوع الدلالة، إذا كان معارضاً للكتاب؛ فضلاً عن كونه مظنون [١٩/ب] الدلالة.

وقال بعضهم: [خير الواحد قد يخص ما ليس بحكم شرعى؛ كالأخبار الصرفة أو ما فيه حكم شرعى؛ لكن^(١) لا يكون فيه وجوب عمل؛ بأن يكون إباحة أو تحريماً أو كراهة أو ندباً، أو من باب نصب الأسباب والشروط والموانع، ووجوب العمل ليس بالازم، والكل مندفع.

وبيان اندفاع الأول: مذكور فى المتن، وبسطه أن نقول: رد عمر - رضى الله عنه - خير فاطمة بنت قيس، وعلل الرد بما يرد ظاهراً على اتهامها بالكذب والنسيان؛ وهذا ظاهر كلامه؛ وهذا لأن الموجب للرد لو كان كونه خبر واحد لما كان لتعليقه بما ذكر وجه.

وأما قوله: «الخبر عامٌ دخله التخصيص؛ فهو حجة» - فهو حق.

والجواب عن أصل السؤال: أن التخصيص بيان، وليس بمخالف.

وأما قوله: «لا نسلم أن الخبر مقطوع الدلالة إذا كان معارضاً للكتاب» - فهو مندفع؛ لأنه اعتبر عدم انعراض شرطاً فى دلالة المعارض؛ وهذا فاسد؛ لأن دلالة الدليل لا يعتبر فيها عدم المعارض، بل ترتب المدلول على الدليل مشروط به.

وأما قول بعضهم: «الخير قد لا يتضمن حكماً شرعياً»:

قلنا: هذا لا يتجهد؛ لأن الكلام في تخصيص الكتاب بخير الواحد، إذا كانا حكمين شرعيين من باب الخطأ المتعلق بأفعال المكلفين بالاعتضاء والتخير، والله أعلم بالصواب.

قال المصنف - رحمه الله -: **المسألة الثانية:**

يَجُوزُ تَخْصِصُ عُمُومِ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ الْمُتَوَاتِرَةِ؛ بِالْقِيَاسِ، وَهُوَ قَوْلُ الشَّافِعِيِّ وَأَبِي حَنِيفَةَ، وَأَحْمَدَ، وَمَالِكٍ، وَأَبِي الْحُسَيْنِ الْبَصْرِيِّ، وَالْأَشْعَرِيِّ، وَأَبِي هَاشِمٍ أَخِيرًا. وَمِنْهُمْ مَنْ مَنَعَ مِنْهُ مُطْلَقًا، وَهُوَ قَوْلُ الْجُبَّائِيِّ، وَأَبِي هَاشِمٍ أَوَّلًا. وَمِنْهُمْ مَنْ فَصَّلَ، ثُمَّ ذَكَرُوا فِيهِ وَجُوهًا أَرْبَعَةً:

الأول: قَوْلُ عِيسَى بْنِ أَبَانَ: إِنْ تَطَرَّقَ التَّخْصِصُ إِلَى الْعُمُومِ جَازَ؛ وَإِلَّا فَلَا.

والثاني: قَوْلُ الْكَرْنَجِيِّ، وَهُوَ أَنَّهُ إِنْ خُصَّ بِدَلِيلٍ مُنْفَصِلٍ جَازَ؛ وَإِلَّا فَلَا.

والثالث: قَوْلُ كَثِيرٍ مِنْ فُقَهَائِنَا، وَمِنْهُمْ ابْنُ سُرَيْجٍ: يَجُوزُ بِالْقِيَاسِ الْجَلِيِّ دُونَ الْخَفِيِّ، ثُمَّ اخْتَلَفُوا فِي تَفْسِيرِ الْجَلِيِّ وَالْخَفِيِّ؛ عَلَى ثَلَاثَةِ أَوْجُهٍ:

أحدها: أَنَّ الْجَلِيَّ: هُوَ قِيَاسُ الْمَعْنَى، وَالْخَفِيُّ: هُوَ قِيَاسُ الشَّيْءِ.

وثانيها: أَنَّ الْجَلِيَّ: هُوَ مِثْلُ قَوْلِهِ ﷺ: «لَا يَقْضِي الْقَاضِي، وَهُوَ غَضَبَانُ»؛ وَتَعْلِيلُ ذَلِكَ بِمَا يُدْهِشُ الْعَقْلَ عَنْ إِتْمَامِ الْفِكْرِ، حَتَّى يَتَعَدَّى إِلَى الْجَائِعِ وَالْحَاقِنِ.

وثالثها: قَوْلُ أَبِي سَعِيدٍ الْإِصْطَخَرِيِّ، وَهُوَ: «أَنَّ الْجَلِيَّ هُوَ الَّذِي إِذَا قُضِيَ الْقَاضِي بِخِلَافِهِ يَنْتَقِضُ قَضَاؤُهُ».

والرابع: قَوْلُ الْغَزَالِيِّ - رَحِمَهُ اللَّهُ - وَهُوَ: أَنَّ الْعَامَّ وَالْقِيَاسَ: إِنْ تَفَاوَتَا فِي إِفَادَةِ الظَّنِّ رَجَحْنَا الْأَقْوَى، وَإِنْ تَعَادَلَا تَوَقَّفْنَا.

وَأَمَّا الْقَاضِي أَبُو بَكْرٍ وَإِمَامُ الْحَرَمَيْنِ فَقَدْ ذَهَبَا إِلَى الْوَقْفِ:

قَالَ إِمَامُ الْحَرَمَيْنِ: وَالْقَوْلُ بِالْوَقْفِ يُشَارِكُ الْقَوْلَ بِالتَّخْصِصِ مِنْ وَجْهِ، وَثَبَاتِهِ مِنْ وَجْهِ: أَمَّا الْمُشَارَكَةُ فَلَأَنَّ الْمَطْلُوبَ مِنْ تَخْصِصِ الْعَامِّ بِالْقِيَاسِ إِسْقَاطُ الْإِحْتِجَاجِ بِالْعَامِّ، [وَالْوَقْفُ] يُشَارِكُهُ فِيهِ.

الكلام فيما يقتضى تخصيص العموم
وأما المبانيّة فهي: أَنَّ الْقَائِلَ بِالتَّخْصِصِ يَحْكُمُ بِمُقْتَضَى الْقِيَاسِ، وَالْوَاقِفُ لَا يَحْكُمُ بِهِ.

تَنْبِيْه: نِسْبَةُ قِيَاسِ الْكِتَابِ إِلَى عُمُومِ الْكِتَابِ كَنِسْبَةِ قِيَاسِ الْخَبَرِ الْمُتَوَاتِرِ إِلَى عُمُومِ الْخَبَرِ الْمُتَوَاتِرِ، وَكَنِسْبَةِ قِيَاسِ خَبَرِ الْوَاحِدِ إِلَى عُمُومِ خَبَرِ الْوَاحِدِ؛ وَالْخِلَافُ جَارٍ فِي الْكُلِّ.
وَكَذَا الْقَوْلُ فِي قِيَاسِ الْخَبَرِ الْمُتَوَاتِرِ؛ بِالنِّسْبَةِ إِلَى عُمُومِ الْكِتَابِ، وَبِالْعَكْسِ.
أَمَّا قِيَاسُ خَبَرِ الْوَاحِدِ: إِذَا عَارَضَهُ عُمُومُ الْكِتَابِ، أَوِ السُّنَّةُ الْمُتَوَاتِرَةُ وَجَبَ أَنْ يَكُونَ تَجْوِيزُهُ أَبْعَدَ.

لَنَا: أَنَّ الْعُمُومَ، وَالْقِيَاسَ دَلِيلَانِ مُتَعَارِضَانِ، وَالْقِيَاسَ خَاصٌّ؛ فَوَجَبَ تَقْدِيمُهُ.
أَمَّا أَنَّ الْعُمُومَ دَلِيلٌ فَبِالِاتِّفَاقِ.

وَأَمَّا أَنَّ الْقِيَاسَ دَلِيلٌ فَلَأَنَّ الْعَمَلَ بِهِ يَتَضَمَّنُ دَفْعَ ضَرَرٍ مَظْنُونٍ؛ فَكَانَ الْعَمَلُ بِهِ وَاجِبًا، وَسَيَأْتِي تَقْرِيرُهُ هَذِهِ الدَّلَالَةِ فِي «بَابِ الْقِيَاسِ» إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى. وَإِذَا ثَبَتَ ذَلِكَ فَالتَّقْرِيرُ مَا تَقَدَّمَ فِي الْمَسْأَلَةِ الْأُولَى. وَاحْتِجَّ الْمَانِعُونَ بِأُمُورٍ:

أَحَدُهَا: أَنَّ الْحُكْمَ الْمَذْذُولَ عَلَيْهِ بِالْعُمُومِ مَعْلُومٌ، وَالْحُكْمَ الْمَذْذُولَ عَلَيْهِ بِالْقِيَاسِ مَظْنُونٌ؛ وَالْمَعْلُومُ رَاجِعٌ عَلَى الْمَظْنُونِ.

وَتَانِيهَا: أَنَّ الْقِيَاسَ فَرَعُ النَّصِّ، فَلَوْ خَصَّصْنَا الْعُمُومَ بِالْقِيَاسِ لَقَدَّمْنَا الْفَرَعُ عَلَى الْأَصْلِ؛ وَإِنَّهُ غَيْرُ جَائِزٍ.

وَتَالِثُهَا: أَنَّ حَدِيثَ مُعَاذٍ دَلٌّ عَلَى أَنَّهُ لَا يَجُوزُ الْاجْتِهَادُ إِلَّا بَعْدَ فَقْدِ ذَلِكَ الْحُكْمِ فِي الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ؛ وَذَلِكَ يَمْنَعُ مِنْ تَخْصِصِ النَّصِّ بِالْقِيَاسِ.

وَرَابِعُهَا: أَنَّ الْأُمَّةَ مُجْمِعَةٌ عَلَى أَنَّ مِنْ شَرْطِ الْقِيَاسِ أَلَّا يَرُدَّهُ النَّصُّ، وَإِذَا كَانَ الْعُمُومُ مُخَالِفًا لَهُ فَقَدْ رَدَّهُ.

وَخَامِسُهَا: أَنَّهُ لَوْ جَازَ التَّخْصِصُ بِالْقِيَاسِ لَجَازَ النِّسْخُ بِهِ؛ وَقَدْ تَقَدَّمَ تَقْرِيرُهُ.

وَالْجَوَابُ عَنِ الْأَوَّلِ: مَا تَقَدَّمَ.

وَعَنِ الثَّانِي: أَنَّ الْقِيَاسَ الْمُخَصَّصَ لِلنَّصِّ يَكُونُ فَرَعًا لِنَصِّ آخَرَ؛ وَحِينَئِذٍ يَزُولُ السُّؤَالُ.

فَإِنْ قُلْتُ: «لَمَّا كَانَ الْقِيَاسُ قَرَعًا لِنَصِّ آخَرَ، فَكُلُّ مُقَدِّمَةٍ لَابِدٌ مِنْهَا فِي دَلَالَةِ النَّصِّ عَلَى الْحُكْمِ كَانَتْ مُعْتَبَرَةً فِي الْجَانِبَيْنِ، وَأَمَّا الْمُقَدِّمَاتُ الَّتِي لَا بُدَّ مِنْهَا فِي دَلَالَةِ الْقِيَاسِ فَهِيَ مُخْتَصَّةٌ بِجَانِبِ الْقِيَاسِ فَقَطْ».

فَإِذَا: إِبْنَاتُ الْحُكْمِ بِالْقِيَاسِ يَتَوَقَّفُ عَلَى مُقَدِّمَاتٍ أَكْثَرُ، وَبِالْعُمُومِ عَلَى مُقَدِّمَاتٍ أَقَلٍّ؛ فَكَانَ إِبْنَاتُ الْحُكْمِ بِالْعُمُومِ أَظْهَرَ مِنْ إِبْنَاتِهِ بِالْقِيَاسِ، وَالْأَقْوَى لَا يَصِيرُ مَرْجُوحًا بِالْأَضْعَفِ:

قُلْتُ: قَدْ تَكُونُ دَلَالَةُ بَعْضِ الْعُمُومَاتِ عَلَى مَذْلُولِهِ أَقْوَى وَأَقْلَ مُقَدِّمَاتٍ مِنْ دَلَالَةِ عُمُومٍ آخَرَ عَلَى مَذْلُولِهِ.

وَعِنْدَ هَذَا: يَظْهَرُ أَنَّ الْحَقَّ مَا قَالَهُ الْغَزَالِيُّ - رَحِمَهُ اللَّهُ - وَهُوَ: أَنَّ دَلَالَةَ الْعُمُومِ الْمَخْصُوصِ عَلَى مَذْلُولِهِ، إِذَا اقْتَرَفَتْ إِلَى مُقَدِّمَاتٍ كَثِيرَةٍ، وَدَلَالَةَ الْعُمُومِ الَّذِي هُوَ أَصْلُ الْقِيَاسِ، إِذَا اقْتَرَفَتْ إِلَى مُقَدِّمَاتٍ قَلِيلَةٍ بَحِثُ تَكُونُ تِلْكَ الْمُقَدِّمَاتُ الْمُعْتَبَرَةُ فِي الْقِيَاسِ مُعَادِلَةً لِمُقَدِّمَاتٍ قَلِيلَةٍ؛ بَحِثُ تَكُونُ تِلْكَ الْمُقَدِّمَاتُ مَعَ الْمُقَدِّمَاتِ الْمُعْتَبَرَةِ فِي الْقِيَاسِ مُعَادِلَةً لِمُقَدِّمَاتِ الْعُمُومِ الْمَخْصُوصِ أَوْ أَقْلَ جَازٍ؛ وَحِينَئِذٍ: لَا يَتَوَجَّهُ مَا قَالَهُ.

وَعَنِ الثَّلَاثِ: أَنَّ حَدِيثَ مُعَاذٍ: إِنْ اقْتَضَى أَنَّهُ لَا يَجُوزُ تَخْصِيصُ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ بِالْقِيَاسِ فَلْيَقْتَضِ أَلَّا يَجُوزَ تَخْصِيصُ الْكِتَابِ بِالسُّنَّةِ الْمُتَوَاتِرَةِ؛ وَلَا شَكٌّ فِي فَسَادِ ذَلِكَ.

وَعَنِ الرَّابِعِ: أَنَّ نَقُولَ: مَا الَّذِي تُرِيدُ بِقَوْلِكَ: شَرْطُ الْقِيَاسِ أَلَّا يَدْفَعَهُ النَّصُّ؟:

إِنْ أَرَدْتُمْ: أَنَّ شَرْطَهُ أَلَّا يَكُونَ رَافِعًا لِكُلِّ مَا اقْتَضَاهُ النَّصُّ فَحَقٌّ.

وَإِنْ أَرَدْتُمْ: أَلَّا يَكُونَ رَافِعًا لِشَيْءٍ مِمَّا اقْتَضَاهُ النَّصُّ فَهُوَ عَيْنُ الْمُتَنَازَعِ.

وَعَنِ الْخَامِسِ: مَا تَقَدَّمَ فِي الْمَسْأَلَةِ الْأُولَى.

الشرح: قال - رضى الله عنه - : المسألة الثانية: يجوز تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بالقياس؛ وهو قول الشافعى وأبى حنيفة وأحمد ومالك - رضى الله عنهم - والأشعرى وجماعة من المعتزلة؛ كأبى هاشم، وأبى الحسين البصرى؛ وذلك على الإطلاق (١).

(١) قال شيخنا الشيخ فايد: قد يرد عن الشارع أمر متعلق بعام، ثم يظهر أن بعض أفراد هذا العام يستحق حكماً يخالف سائر الأفراد، وهذا الحكم معلل بعلة توجد فى غيره من الأفراد؛ كان =

وزهب أبو على الجبائى، وجماعة من المعتزلة: إلى تقديم العام على القياس مطلقاً.

«يقول قائل لمن له أن يأمره: «لا تعط من سألك شيئاً» ومن» عام ينتظم جميع أفراد السائلين، أغنياء، أو فقراء، علماء أو جهلاء، ثم تلا ذلك أمر آخر يقول: «وأعط محمدًا لفقره، فلما علمنا العلة، وأردنا تعميم محل الإعطاء فهل نقول: إنه مأمور بإعطاء كل فقير سواء كان محمدًا أو غيره؟ وبعبارة أخرى، هل لنا أن نخصص العام الأول بهذا القياس، ونقول: إن مراد الناهى بلفظ العام غير الفقراء، ويكون المخرج نوعين: أحدهما بالنص وهو «محمد»، والثاني بالقياس وهو غيره من الفقراء؟. هذا هو محل النزاع بين الأصوليين. وقد سبق أن أشرنا إلى أنه كان من أثر اختلاف الأصوليين فى دلالة العام اختلافهم فى جواز تخصيص العام من الكتاب أو السنة المتواترة بالقياس، إذا لم يخصوا بدليل مستقل مقارن قطعى الثبوت، ونذكر هنا أمراً آخر، كان سبباً من أسباب الخلاف بينهم فى جواز التخصيص بالقياس، وهو وجود الضعف فى القياس الناشئ من احتياجه فى الغالب إلى الاجتهاد فى أمور كون حكم الأصل معللاً، وتعيين علته، ووجودها فى الأصل، ووجودها فى الفرع، وخلوها عن المعارض فيهما، وكل ذلك بعد معرفة حكم الأصل والأمور الاجتهادية يتطرق إليها احتمال الخطأ، وهذا بخلاف الخبر؛ فإن محل الاجتهاد فيه إن كان أمران: عدالة الراوى، وكيفية الدلالة؛ لذين الأمرين وقع الخلاف بين علماء الأصول فى جواز تخصيص العام بالقياس وعدم جوازه، وزهبوا فيه مذاهب شتى: فذهب الأئمة الأربعة، والأشعرى، وأبو هاشم من المعتزلة إلى الجواز، إلا أن الذين قالوا بأن دلالة العام على أفرادها قطعية فشرطوا لذلك أن يكون العام مخصصاً بغير القياس بدليل متصل مقارن قطعى الدلالة إن كان العام كذلك. وذهب أبو على الجبائى من المعتزلة إلى تقديم العام على القياس مطلقاً، سواء كان القياس جلياً أو خفياً، وسواء كان العام مخصوصاً أو لا ونقله القاضى فى التقريب عن الأشعرى. وذهب ابن سريج إلى الجواز، إن كان القياس جلياً؛ وهو ما كان الجامع فيه وصفاً مناسباً للحكم، لا إن كان خفياً وهو قياس الشبه؛ كقياس طهارة الخبث على طهارة الحدث فى تعين الماء للطهارة؛ بجامع أن كلا طهارة تتراد للصلاة؛ فإن هذه العلة غير مناسبة للحكم بذاتها إلا أنه يتوهم فيها المناسبة؛ لأن الشارع رتب عليها تعين الماء فى الطهارة الحديثة وقيل: الجلى ما قطع فيه بنى الفارق بين الأصل والفرع؛ كقياس الأمة على العبد فى تقيوم البعض على معتق بعضه الآخر ليعتق الكل، أو ما كان تأثير الفارق فيه ضعيفاً؛ كقياسهم العمياء على العوراء فى عدم الإجزاء فى الضحية بجامع النقص. والخفى: ما كان تأثير الفارق فيه ثوباً؛ كقياس القتل بالمنقل على القتل بالحدود. وقيل: يجوز إن كان أصله وهو المقيس عليه مخرجاً من ذلك العام بنص، وقيل: يجوز إن كان المقيس عليه مخرجاً من العام أو ثبتت علة القياس بنص أو إجماع، وإلا اعتبرت القرائن، فإن ظهر ما يرجح القياس خصص العام، وإلا عمل به وألغى القياس؛ وهو مختار ابن الحاجب. وذهب الإمام حجة الإسلام الغزالي إلى أنه إن تفاوت القياس والعام فى غلبة الظن، رجح الأقوى، فإن تعادلا فالوقف. وذهب القاضى أبو بكر، وإمام الحرمين إلى الوقف. والحاصل من جملة هذه المذاهب أنها راجعة إلى القول بالجواز مطلقاً، وعدمه مطلقاً، وإلى التفصيل، والوقف. ينظر نص كلام شيخنا محمد حسن فايد فى العام.

وذهب ابن سريج، وغيره من أصحابنا: إلى جواز تخصيص العام بجلي القياس دون حقيقه.

وذهب عيسى بن أبان، والكرخي: إلى جواز تخصيص العام المخصص لا غير بالقياس؛ غير أن الكرخي شرط أن يكون مخصصاً بدليل منفصل، وأطلق عيسى بن أبان. واختار صاحب «الإحكام»^(١): أن تخصيص [٢٠/أ] العام بالقياس جائز، إن كانت العلة منصوبة، أى: ثبتت عليتها نص أو إجماع، وأما إذا كانت العلة مستبطة، فلا. ولأبي هاشم الجبائي قولان.

وأما قوله فى هذا الموضوع: «الجبائي» فهو أبو على الجبائي.

وأما تفسير القياس الجلي: بما ينقض به قضاء القاضى - فقد وقع فى كلام غير المصنف، وهو يومهم اللور، والقوم لم يذكروا على سبيل التعريف، بل لعلهم أرادوا بهذا الكلام: أن قضاء القاضى المخالف للقياس الجلي ينقض به، وقد بين هناك القياس الجلي.

فإذا قيل هنا: «وما القياس الجلى؟»: قلنا: الذى بيناه، ونقضنا به حكم الحاكم المخالف له؛ وعلى هذا: فلا دور.

وأما الفرق بين قياس المعنى - وهو: الذى يُثبتُ عليه المشترك بين الأصل والفرع - وبين قياس الشبه، وتمييزه عن الطرد -: فغامض جداً. وإذا انتهينا إلى «كتاب القياس» - بسطنا الكلام فيه، وأوضحناه، بعون الله تعالى وتأيد.

ومن نظائره: قياس العبد على غيره من الأموال، والمناسبة كون كل واحد منهما لا يبدل الأعراف فى مقابلته.

وأما قول الغزالي^(٢): إن العام والقياس إن تقاربا فى إفادة غلبة الظن، رجحنا الأقوى - أى: علمنا بالأقوى - وإن تساوى، توقفنا -: فكلام صحيح لا غبار عليه؛ فإننا قد تعيّدنا بالظن فى مسائل الظنون، ولكن لابد من رجحان غلبة الظن فى بعض صور العام على غلبة الظن فى بعض صور القياس، وبالعكس: يستقيم هذا التفصيل؛ وإلا فلقاتل أن

(١) ينظر: الإحكام (٢ / ٣١٣).

(٢) ينظر المستصفى (٤ / ١٣٢).

يقول: الظنُّ الحاصلُ من العامِّ إذا كان من الكتاب أو من السنة المتواترة - راجح على الظنِّ الحاصل من القياس؛ فلا بد من بيان الاحتمالين؛ ليستقيم التفصيل:

فنقول: قال الغزاليُّ في «المستصفى»^(١): العموم تارةً يضعف بألا يظهر منه قصد التعميم، ويظهر ذلك بأن يكثر المخرج منه، ويتطرق [٢٠/ب] إليه تخصيصات كثيرة؛ كقوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ [البقرة ٢٧٥]؛ فإن دلالة قوله - عليه السلام - : «لَا تَبْيَعُوا الْبُرَّ بِالْبُرِّ» على تحريم الأرز [والتمر] - أقوى من دلالة قوله: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾، وقد دلَّ الكتابُ على تحريم الخمر، وخصَّصنا به قوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِيمَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ﴾ [الأنعام: ١٤٥]، وإذا ظهر منه التعليل بالإسكار: فلو لم يرد خبرٌ في تحريم كل مسكر، لكان إلحاق النبيذ بالخمر بالقياس بعله الإسكار أغلب على الظن من بقاءه تحت عموم قوله: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِيمَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا﴾ [الأنعام: ١٤٥]، وهذا ظاهر في عموم هذه الآية، وعموم قوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِيمَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا﴾؛ لكثرة المخرج عنهما؛ لضعف قصد العموم بسببه، ولهذا جوز عيسى بن أبان ذلك في أمثاله، دون ما بقى على العموم.

ولكن لا يبعد ذلك - أيضاً - فيما يبقى عاماً؛ لأننا لا نشكُّ بأن العمومات بالإضافة إلى بعض المسميات تختلف في القوة؛ لاختلافها في ظهور [إرادة] قصد ذلك المسمى بها.

وإذا تقابل العمومان، وجب تقديم أقواهما؛ وكذلك إذا تقابل [قياسان، وجب تقديم الأقوى؛ وكذلك إذا تقابل] ^(٢) نص وقياس، وجب تقديم الأقوى، فلا يبعد أن يكون قياسٌ قوياً أغلب على الظن من عمومٍ ضعيف، أو عموم قوياً أغلب على الظن من قياس ضعيف؛ [فنقدم الأقوى]. هذا ما قاله الغزاليُّ؛ وهو حق واضح؛ وبه يتضح ما نقله المصنف عنه.

لا يقال: «يلزم الغزاليُّ أن يقول بذلك في خير الواحد مع العموم؛ فإن هذه المرجحات متجهة هناك من جهة غلبة الجواز على أحدهما، وقتله في الآخر، وكثرة الأفراد، وقتلها»؛ لأننا نقول: هذا غير لازم للغزالي:

وبيانه: هو أن الغزاليُّ يرى أن خير الواحد من العموم: إذا تعارضا، فخير الواحد في

(١) ينظر المستصفى (٢ / ١٣٢).

(٢) سقط في «ب».

دلالتة على مؤرده (١) الخاص - كالتص، أو هو نص فيه، ودلالة العموم على مؤرِد الخاص - دلالة ضعيفة؛ لاحتمال الإجمال في صيغة العموم؛ بسبب الاشتراك على رأى قوم، ولا كذلك القياس مع العمومات؛ فاندفع الإشكال.

ولا بد من نقل [٢١/أ] كلام الغزالي فيما اختاره: إذا تعارض خير الواحد (٢) والعموم، فنقول: قال الغزالي في «المستصفى» في «مسألة خير الواحد والعموم»: والمختار: أن خير العدل أولى؛ لأن سكون النفس إلى عدل واحد في الرواية لما هو نص كسكونها إلى عدلين في الشهادة.

أما اقتضاء آية المواريث الحكم في حق القاتل والكافر - فضعيف، وكلام من يدعى إجمال العموم - قوى واقع، وكلام من ينكر كون خير الواحد حجة - ضعيف إلى الغاية؛ ولذلك ترك توريث فاطمة - رضي الله عنها - لقول أبي بكر - رضي الله عنه - «نَحْنُ مَعَاشِرُ الْأَنْبِيَاءِ - لَا نُورَثُ؛ مَا تَرَكْنَاهُ صَدَقَةٌ» (٣)؛ ونحن نعلم: أن [تقدير]

(١) في وب: مورد.

(٢) ينظر: المستصفى (٢١١/٢ - ١٢٢).

(٣) أخرجه البخارى (٢٢٧/٦ - ٢٢٨) كتاب فرض الخمس: باب فرض الخمس حديث (٣٠٩٤)، (٣٨٩/٧) كتاب المغازى باب حديث بنى النضير حديث (٤٠٣٣)، (٤١٢/٩ - ٤١٣) كتاب النفقات: باب حبس الرجل قوت سنة على أهله حديث (٥٣٥٨)، (٢٩٠/١٣ - ٢٩١) كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة: باب ما يكره من التعمق والتنازع والغلو في الدين والبدع حديث (٧٣٠٥) ومسلم (١٣٧٧/٣ - ١٣٧٩) كتاب الجهاد: باب حكم الفداء حديث (١٧٥٧/٤٩) وأبو داود (١٥٤/٢ - ١٥٦) كتاب الخراج: باب في صفايا رسول الله ﷺ من الأموال حديث (٢٩٦٣) والترمذى (١٥٨/٤) كتاب السير: باب ما جاء في تركه رسول الله ﷺ حديث (١٦١٠) وفي الشمائل (٢١٦) وعبد الرزاق (٩٧٧٢) وأبو يعلى (١٣، ١٢/١) رقم (٩، ٢) وابن حبان في صحيحه (٢٠٧/٨ - الإحسان) حديث (٦٥٧٤) والبيهقى (٢٩٧/٦) والبغوى في شرح السنة (٦٣١/٥، ٦٣٢ - بتحقيقنا) كلهم من طريق الزهرى عن مالك بن أوس بن الحدثان عن عمر بن الخطاب به وفيه قصة طويلة وأخرجه مالك (٩٩٣/٢) كتاب الكلام: باب ما جاء في تركه النبي ﷺ حديث (٢٧) والبخارى (٧/١٢، ٨) كتاب الفرائض: باب قول النبي ﷺ لا نورث ما تركنا صدقة حديث (٦٧٢٧، ٦٧٣٠) ومسلم (١٣٧٩/٣) كتاب الجهاد والسير: باب قول النبي ﷺ: «لا نورث ما تركنا فهو صدقة» حديث (١٧٥٨/٥١) وأبو داود (١٦٠/٢، ١٦١) كتاب الخراج والفداء والإمارة: باب في صفايا رسول الله ﷺ من الأموال حديث (٢٩٧٦، ٢٩٧٧) والنسائي (١٣٢/٧) كتاب قسم الفداء وأحمد (١٤٥/٦، ٢٦٢) وعبد الرزاق (٩٧٧٤) وابن الجارود في المنتقى، رقم (١٠٩٨) وابن حبان (٢٩/٨ - الإحسان) رقم (٦٥٧٧) والبيهقى (٢٩٧/٦، ٢٩٨) كلهم من طريق =

كذب أبى بكر وكذب كل عدل أبعدُ فى النفس من [تقدير] كون آية المواريث مسوقة لتقدير المواريث، لا للقصد إلى بيان حكم النبى ﷺ فى القاتل والعبد والكافر.

هذا نصّ كلام الغزاليّ، وقد اتضح اندفاع الإلزام؛ فإنه جعل دلالة النصّ الخاصّ فى موردّه الخاصّ نصاً، ودلالة العموم مورد التخصيص - بل على الإطلاق دلالة ضعيفة، يدل على ذلك قوله: ذلك [إلى] ^(١) الإجماع أقرب.

وأما قوله «نسبة قياس الكتاب إلى عموم الكتاب -: كنسبة قياس الخبر المتواتر إلى عموم الخبر المتواتر... إلى آخره»:

فاعلم: أنّ هذا كلام الغزاليّ فى «المستصفى» ^(٢)، نقله المصنف إلى «المحصول»؛ وهو تحقيق حسن.

وبيانه: أن نقول: العام إذا عارضه الكتاب الخاصّ، وخصّصه، ثم قيس على الصورة التى خصصت، وأخرجت عن العموم صورة أخرى - فههنا: أمور ثلاثة: أحدها: العام.

وثانيها: الخاصّ المخصّص للصورة المنصوص على حكمها المخالف للعام تنصيصاً.

وثالثها: القياس الملحق لتلك الصورة فى حكمها بالصورة التى خرجت عن العام لأجل النصّ الخاصّ، وذلك يستدعى أصلاً، فالحكم الثابت فى أصله: إما أن يكون ثابتاً بأية من كتاب الله مخصّصة [ب/٢١] لذلك العموم، أو بالسنة المتواترة، أو بالآحاد:

فإن كان الحكم ثابتاً فى أصله بالكتاب يقال: هذا قياس الكتاب، أى: القياس الذى ثبت الحكم فى أصله بالكتاب. وإن كان الحكم ثابتاً فى أصله بالسنة المتواترة - يقال: هذا قياس السنة المتواترة؛ وكذلك الكلام إذا ثبت الحكم فى أصله بخبر الواحد.

وإذا عرفت ذلك، فاعلم: أنه يتعارض العموم والقياس فى الفرع الملحق بالأصل الذى ثبت الحكم فيه بالخاصّ، سواء كان كتاباً أو سنة متواترة أو كان من الآحاد.

«الزهرى عن عروة بن الزبير عن عائشة قالت: إن أزواج النبى ﷺ حين توفى رسول الله ﷺ أردن أن يبعثن عثمان بن عفان إلى أبى بكر فيسألنه ميراثهن من النبى ﷺ قالت عائشة لهن: أليس قد قال رسول ﷺ: لا نورث ما تركنا فهو صدقه.. وفى بعض طرق الحديث أن راوى هذا الحديث هو أبو بكر.

(١) سقط فى «ب».

(٢) ينظر: المستصفى (١٣٥/٢).

الكاشف عن المحصول

فقياس الكتاب بعارضه: إما عموم كتاب الله، أو عموم السنة المتواترة، أو عموم خبر الواحد؛ وكذلك الكلام في قياس السنة المتواترة أو الأحاد، والخلاف واقع في الجميع، وفي بعضه أبعد، وهو قياس خبر الواحد إذا عارضه عموم الكتاب أو السنة المتواترة.

قال المصنف - رحمه الله -: **المسألة الثالثة:**

إِذَا قُلْنَا: الْمَفْهُومُ حُجَّةٌ - فَلَا شَكَّ أَنَّ دَلَالَتَهُ أَوْعَفُّ مِنْ دَلَالَةِ الْمَنْطُوقِ، فَهَلْ يَجُوزُ تَخْصِيسُ الْعَامِّ بِهِ؟

مثاله: إِذَا وَرَدَ عَامٌّ فِي إِيْجَابِ الزَّكَاةِ فِي الْغَنَمِ، ثُمَّ قَالَ الشَّارِعُ: «فِي سَائِمَةِ الْغَنَمِ زَكَاةٌ» - فَهَذَا مَفْهُومُهُ يَقْتَضِي تَخْصِيسَ ذَلِكَ الْعَامِّ.

وَلِقَائِلُ أَنْ يَقُولَ: إِذْمَا رَجَحْنَا الْخَاصَّ عَلَى الْعَامِّ؛ لِأَنَّ دَلَالََةَ الْخَاصِّ عَلَى مَا تَحْتَهُ - أَقْوَى مِنْ دَلَالَةِ الْعَامِّ عَلَى ذَلِكَ الْخَاصِّ؛ وَالْأَقْوَى رَاجِحٌ.

وَأَمَّا - هَهُنَا - فَلَا نُسَلِّمُ أَنَّ دَلَالََةَ الْمَفْهُومِ عَلَى مَذْلُولِهِ - أَقْوَى مِنْ دَلَالَةِ الْعَامِّ عَلَى ذَلِكَ الْخَاصِّ؛ بَلِ الظَّاهِرُ أَنَّهُ أَوْعَفُّ، وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ - كَانَ تَخْصِيسُ الْعَامِّ بِالْمَفْهُومِ تَرْجِيحًا لِلْأَوْعَفِّ عَلَى الْأَقْوَى؛ وَإِنَّهُ لَا يَجُوزُ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: قال - رضى الله عنه - اعلم: أَنَّ الْعَزَالِيَّ قَالَ فِي «الْمُسْتَصْفَى»^(١): مفهوم الموافقة؛ كتحریم الضرب الدال على تحريم التأفف بالمفهوم - قاطع؛ كالنص يخصص به، ومفهوم المخالفة عند القائلين به كالنص يخصص به؛ حتى إذا ورد عام في إيجاب الزكاة في الغنم، ثم قال: «في سائمة الغنم الزكاة» أَخْرَجَتْ المعلوفة بالمفهوم.

وقال صاحب «الإحكام»^(٢): لا أعرف خلافا بين القائلين بالعموم والمفهوم: أنه يجوز تخصيص العموم بالمفهوم، كان مفهوم موافقة أو مخالفة، حتى إذا قال: «من دخل دارى، فاضربه، ثم قال: «إِنْ دَخَلَ زَيْدٌ دَارِي، فَلَا تَقُلْ لَهُ أَفٌ» - فَإِنْ ذَلِكَ يَدُلُّ عَلَى تَحْرِيمِ ضَرْبِ زَيْدٍ وَإِخْرَاجِهِ عَنِ الْعُمُومِ بِالْمَفْهُومِ؛ وَوَافِقُهُ ابْنُ الْحَاجِبِ.

وقال المصنف: دلالة المفهوم: إن قلنا بكونه حجة، فهي أضعف من المنطوق به؛ فلا تخصيص به.

(١) ينظر: المستصفى (١٠٥/٢).

(٢) ينظر: الإحكام (٣٠٥/٢).

وذكر هذا الكلام [٢٢/أ] فى معرض الإشكال، وصاحب «التحصيل» قال: فى تخصيص المنطوق به - نظر، وأجاب ابن الحاجب عما قاله المصنف: أن الجمع أولى. وقال أبو الخطاب الحنبلى: يجوز تخصيص العموم بدليل الخطاب، وقال بعضهم: لا يجوز^(١).

(١) أوضحنا سابقاً أن المفهوم يوصف بالعموم كالمنطوق عند الجمهور، سواء كان مفهوم موافقة، أو مفهوم مخالفة؛ كما بينا أنه حجة شرعية، وحجة لغوية عند الجمهور، سواء كان مفهوم موافقه، أو مخالفة أيضاً، ويتشعب منه أمران: أحدهما: قبوله للتخصيص - والثانى: تخصيص المنطوق به أما الأمر الأول: فمفتزع على القول بأن له عمومًا، وهذا أمر متفق عليه عند القائلين بالعموم، فإن قبول التخصيص من لوازم العموم؛ ولهذا لم يقع نزاع فى ذلك بين القائلين بالعموم. نعم يجرى فيه الخلاف الجارى فى حجية العام بعد التخصيص فيقال فيه: إذا خص المفهوم، فهل يبقى حجة فى الباقي أو لا؟ وقد تقرر فى باب العام أن الراجح كما اختاره الجمهور؛ أنه حجة فى الباقي، فيكون المفهوم كذلك، وخلاصة القول: أن هذه المسألة من مسائل العام لا من مسائل المفهوم، وكذلك يجرى فيه الخلاف الجارى فى جواز العمل بالعام قبل البحث عن المخصص؛ فحكمه حكم العام فى ذلك. وأما الأمر الثانى: فمتشعب على القول بالحجية وهو المراد هنا فى هذه المسألة ومجمل القول فى ذلك أنه قد تعددت آراؤهم فى تخصيص المنطوق بالمفهوم: فذهب جمهور القائلين بالمفهوم إلى جواز التخصيص به سواء كان مفهوم موافقة، أو مفهوم مخالفة، واختاره البيضاوى، وابن الحاجب، وابن السبكي، وقال به الصفى الهندى، وأدعى الإجماع عليه فى مفهوم الموافقة، وقال به أيضاً أبو إسحاق الإسفرائينى، وأبو الحسن ابن القطان. وقال سيف الدين الأمدى: لا نعرف خلافاً بين القائلين بالعموم والمفهوم فى أنه يجوز تخصيص العموم بالمفهوم، وسواء كان من قبيل مفهوم الموافقة، أو من قبيل مفهوم المخالفة انتهى كلامه. ورأى بعضهم جواز التخصيص بمفهوم الموافقة دون مفهوم المخالفة، وبه حزم الإمام الرازى فى «المنتخب»، والمحصول، وتوقف فى بعض المواضع قال فى تكملة «الإبهاج»: أما الإمام فتوقف فى ذلك، ولم يفتّر شيئاً.

وقال سراج الدين: فى حوازه نظر، ونقل أبو الخطاب الحنبلى عدم الجواز عن بعضهم؛ كما ذكره الأصفهاني، وقال ابن دقيق العيد فى الكلام على الحديث الثانى فى شرح «الإمام»؛ إنه رأى فى كلام بعض المتأخرين ما يقتضى أنه لا تخصيص بالمفهوم انتهى كلام التكملة. هذا أوضح ما نقل فى هذه المسألة من المذاهب والآراء ومن هنا يعلم: أولاً: أن هذا النزاع مفرع على القول بحجية المفهوم؛ وأنه خلاف بين القائلين بحجيته، وأن الاحتجاج الآتى مبنى على القول بالحجية أيضاً. وأما النافون لها، فلا كلام لهم فى هذه القضية؛ ولهذا صرح بعضهم هنا؛ كالأمدى، وصاحب «المسلم»، وغيرهما بتخصيص الكلام فى هذه المسألة بالقائلين بحجية المفهوم.

وثانياً: أن التخصيص بمفهوم المخالفة مسألة فيها خلاف لا وفاقية. خلافاً لما ذهب إليه =

«الإسفرائيني، وابن القطان، والآمدى من دعوى الاتفاق على جواز التخصيص بالمفهوم مطلقاً، ولعلمهم لم يققوا على آراء المخالفين فقالوا بالاتفاق، كما هو ظاهر عبارة سيف الدين الأمدي؛ حيث قال: لا نعرف خلافاً... إلخ فانت ترى أنه نفى معرفة الخلاف لا نفس الخلاف، ونفى المعرفة للشيء لا يستلزم نفى ذلك الشيء.

ونالنا: أن التخصيص بمفهوم الموافقة محل اتفاق بينهم، وأن محل الخلاف إنما هو مفهوم المخالفة؛ خلافاً لما يفيد كلام الزركشي: من أن الخلاف ثابت في المفهوم بقسميه، وهذا هو التحقيق الذي يؤيده المعقول، والمنقول:

أما المعقول: فلأن مفهوم الموافقة إما نص، أو في مرتبة النص؛ ولهذا أطلق عليه بعضهم: دلالة نص، وبعضهم: قياساً حلياً؛ ولأنهم اتفقوا على حجته، ومفهوم المخالفة اختلفوا في حجته، وما كان هذا شأنه لا ينبغي وقوع النزاع في التخصيص به. وأما المنقول: فقال في تكملة «الإبهاج»: قال صفي الدين الهندي: لا يستراب في جواز التخصيص بمفهوم الموافقة، وهذا حسن، وينبغي أن يجعل محل الخلاف في مفهوم المخالفة؛ وينصره. أن الإمام صرح في آخر الناسخ والمنسوخ بأن الفحوى يكون ناسخاً بالاتفاق، وكذلك سيف الدين الأمدي وادعى الاتفاق أيضاً، انتهى كلام التكملة. وإذا كان ناسخاً بالاتفاق كان مخصصاً بالاتفاق أيضاً بالأولى وهو ظاهر كلام صاحب «التحرير»، وصاحب مسلم الثبوت وغيرهما؛ حيث خصوا هذا الخلاف بالمفهوم المخالف. وقال في «سلم الوصول»: وقد نقل في شرح «المختصر» الإجماع على التخصيص بمفهوم الموافقة - فهذه النقول وغيرها تدل على أن محل الخلاف هو مفهوم المخالفة. وأما مفهوم الموافقة، فلا خلاف في جواز التخصيص به، وأما ما قاله الزركشي، وغيره من وقوع النزاع في مفهوم الموافقة فلعله عمول على خلاف آخر، غير الخلاف الذي نحن بصدده، وهو التخصيص به مطلقاً، أو بعد تخصيص العام أولاً بقاطع، يوضح ذلك قول صاحب «الفواتح»: وأما مفهوم الموافقة فعندهم يخص مطلقاً، ويفهم من تلميحات البعض أنه لا يخصص؛ لأن العبارة أقوى إلا إذا خص العام بعبارة قاطعة أولاً، والتحقيق فبي المسألة أنه يخصص مطلقاً إذا كان حلياً أن الخلاف الذي حكاه صاحب «الفواتح» ونسبه إلى البعض هو أن مفهوم الموافقة؛ هل يخصص مطلقاً، أو بعد تخصيص العام أولاً بقاطع؟ وهو يخصص على كل حال، ولا يخفى أن هذا غير ما نحن فيه، وهو أنه يخصص أو لا يخصص. وينبغي أن يعلم أن التحقيق الذي ذهب إليه صاحب «الفواتح» مبني على مذهب الحنفية، وهو أن العام قطعي في معناه، فلا يخصص إلا بقطعي مثله، أو بظني بعد تخصيصه أولاً بقطعي؛ لأن به يصير ظنياً، وهو خلاف مذهب الجمهور، وهو أنه ظني، فيصح تخصيصه، ولو بظني. ويجمل القول: أن التحقيق، أن محل الخلاف السابق هو مفهوم المخالفة، وأنه لا خلاف في مفهوم الموافقة، وأن ما ذكر فيه من الخلاف؛ فإنما هو خلاف في شيء آخر. مثال التخصيص بمفهوم الموافقة تخصيص غير أبي داود وغيره: «لئى الواجد يُحِلُّ عِرْضَهُ وَعَقُوبَتَهُ»، أى حبسه بمفهوم قوله تعالى ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفْ﴾ فإنه يفهم منه بطريق الأولى حرمة حبسهما بدين الولد، وهو ما نقل عن المعظم، وصححه النووي، فخير أبي داود عامٌ =

= يتناول كل واحد مَاطِل في دفع الدين والدَّاء أو غيره، فيقتضى بظاھرهِ جواز حبس الوالدين بدين الولد، ومفهوم آية التأنيف أخرجهما من هذا العموم؛ فكان تخصيصاً له. ومثال التخصيص بمفهوم المخالفة تخصيص خبر ابن ماجة: «الماء لَا يُنجِسُهُ شَيْءٌ إِلَّا مَا غَلَبَ عَلَى رِيحِهِ وَطَعْمِهِ وَلَوْنِهِ». بمفهوم خبره أيضاً: «إِذَا بَلَغَ الْمَاءُ قَلْتَيْنِ لَمْ يَحْمِلِ الْحَيْثُ». فمنطوق الحديث الأول: أن الماء لا ينجس إذا لاقى النجاسة إلا إذا غيرت لونه، أو طعمه، أو ريحه، سواء كان الماء قليلاً أو كثيراً. ومفهوم الحديث الثاني: أن الماء إذا كان أقل من قَلْتَيْنِ؛ فإنه ينجس بملاقاة النجاسة، وإن لم تغيره، وهو معارض لمنطوق الحديث الأول فيكون هذا المفهوم مخصصاً لعموم الحديث الأول، وقاصراً له على الكثير، وغرضاً للقليل؛ كما قالت الشافعية. فإن قيل: لِمَ لَمْ يكن الأمر في التخصيص في الحديثين بالعكس؟ بأن يجعل منطوق الأول، وهو أن الماء لا ينجس مطلقاً - قَلٌّ أو كَثَرٌ - عند عدم التغير مخصصاً لمفهوم الثاني، وهو أن الماء القليل ينجس مطلقاً بتغير أو لا، فيكون قاصراً له على حال التغير فقط، ويكون معنى المفهوم حيثشذ أن ما دون القلتين يحمل الحَيْثُ، أى: إذا تغير عملاً بمنطوق الحديث الأول.

والجواب: لو جعل الأمر كذلك لما بقى للشرط - وهو إذا بلغ الماء قَلْتَيْنِ - فائدة: لأن القليل والكثير على هذا الوجه في الحكم سواء، فلا أثر للكثرة حيثشذ، ولا معنى للتقييد بها، بل المدار على التغير والقليل والكثير فيه سواء، وهو ممنوع في كلام الفصحاء؛ فضلاً عن كلام النبي ﷺ الذي هو أفصح العرب قاطبة، فتعين جعل مفهوم الثاني مخصصاً لمنطوق الأول دون العكس. فإن قيل: إذا كان المالكية ممن يقولون بالتخصيص بالمفهوم. فَلِمَ أخذوا بعموم الحديث الأول، ولم يخصصوه بمفهوم الثاني؛ كما فعلت الشافعية؟

والجواب: لأن الحديث الثاني غير صالح عندهم للحجة، حتى يكون معارضاً للأول؛ لاضطرابه متناً وسنناً. قال صاحب «نيل الأوطار»: قال ابن عبد البر في «التمهيد»: ما ذهب إليه الشافعي من حديث القلتين مذهب ضعيف من جهة النظر، غير ثابت من جهة الأثر؛ لأن الحديث المذكور تكلم فيه جماعة من أهل العلم، ولأن القلتين لم يوقف على حقيقة مبلغهما في أثر ثابت ولا إجماع. وقال في «الاستذكار» حديث معلول - وقد رد الشافعية عن هذا كله بما لا مزيد عليه. واستدل القائلون بجواز التخصيص بالمفهوم: بأن المفهوم دليل شرعي، وكل دليل شرعي؛ فإنه يجوز تخصيص العام به عند التعارض، فالمفهوم يجوز تخصيص العام به عند التعارض وهو المطلوب:

أما الصغرى: فمسلمة؛ لأن الكلام مع القائلين بحجة مفهوم المخالفة.

وأما الكبرى: فللجمع بين الدليلين المتعارضين؛ لأن التخصيص فيه جمع بينهما وإعمالهما من بعض الوجوه وهو واضح، وعدم التخصيص فيه إبطالهما إن ترك العمل بهما معاً، ولأحدهما إن عمل بالآخر فقط وبديهي أنه لا يمكن العمل بهما من كل وجه لما بينهما من التعارض والجمع بين الدليلين متى أمكن مقدم على الإبطال. وقد أمكن جعل أحدهما مخصصاً للآخر؛ فتعين الذهاب إليه - فتم الدليل وأثبت المطلوب. ونوقش هذا الدليل: بأننا لا نسلم أن فى =

«التخصيص إعمالاً للدليلين؛ لأن الدليلين المتعارضين هنا هما المفهوم بالنسبة إلى تمام معناه، والعام بالنسبة إلى ذلك الخاص والجمع بينهما بالتخصيص إلغاء لأحدهما بالضرورة، وهو العام بالنسبة إلى ذلك الخاص، والباقي معمولاً به هو العام في الجملة، والعام بالنسبة إلى مدلوله في الجملة لم يكن معارضاً للمفهوم. فما كان معارضاً للمفهوم قد أُلغى بالتخصيص، وما لم يبلغ لم يكن معارضاً للمفهوم، فلم يتحقق في التخصيص إعمال للدليلين المتعارضين. وقد أوجب عن هذه المناقشة: بأن المفهوم له مدلول واحد عرفاً، بمعنى أنه لا يصح حملة على معنى آخر عرفاً؛ كما هو قاعدة المفهوم، وأما العام فله مدلولان: أحدهما: حقيقي، وهو جميع الأفراد، والآخر: مجازي وهو بعض الأفراد، وشرط إرادة الحقيقي عدم وجود الصارف عنه وهو هنا منتف؛ بل المانع منه موجود عرفاً. وهو وجود الخاص فيجمع بين الدليلين بحمل العام على المعنى المجازي وهو الباقي نظراً إلى وجود القرينة الصارفة عن المعنى الحقيقي وحمل المفهوم على الحقيقة نظراً إلى عدم المانع منها ولا معنى للتخصيص المفضي إلى إعمال الدليلين إلا هذا - فاندفعت المناقشة وتم الدليل وأثبت المطلوب. واستدل القائلون بتمنع تخصيص المنطوق بالمفهوم المخالف: بأنه أضعف دلالة من المنطوق؛ لافتقاره في دلالته إلى المنطوق. بخلاف العكس، فلا يصح تخصيص المنطوق به، وإلا لزم تقديم الأضعف على الأقوى، وهو باطل بداهة؛ لأن العمل بأقوى الدليلين واجب عقلاً وشرعاً، فثبت بهذا امتناع تخصيص المنطوق بالمفهوم المخالف وهو المطلوب. نوقش هذا الدليل: بأننا لا نسلم أن المفهوم في محل النزاع أضعف من المنطوق - وهو قولكم لا فتقار المفهوم في دلالته إلى المنطوق، قلنا: معارض بأن المفهوم في محل النزاع خاص، والمنطوق عام، والخاص أقوى دلالة من العام، فيلزم أن المنطوق في محل الخلاف أضعف دلالة من المفهوم. فلا يكون تخصيصه به تقديمًا للأضعف على الأقوى. ولئن سلّمنا: أن المفهوم أضعف من المنطوق فلا نسلم بطلان تقديم الأضعف على الأقوى على إطلاقه، لأنكم إن أردتم بالتقديم الترجيح المقتضى لترك الأقوى وعدم العمل به أصلاً - فمسلم أنه باطل. ولا يضرنا؛ لأن هذا المعنى ليس مراداً لنا؛ كما هو قضية التخصيص؛ إذ التخصيص فيه إعمال للأقوى في الجملة. وإن أردتم بالتقديم اعتبار الأضعف مع الأقوى، وعدم إعماله بجعله مخصصاً له فلا نسلم أن التقديم بهذا المعنى باطل؛ لأن التساوي في القوة ليس شرطاً في باب التخصيص؛ ولذا خص الكتاب والمتواتر بخير الواحد مع التفاوت في القوة؛ ولأن العمل بأقوى الدليلين محله إذا تعذر الجمع، وإلا فلا مانع من الجمع بينهما عقلاً وشرعاً.

وقد أحاب بعض الحنفية عن هذه المناقشة: بأن التخصيص مع عدم التساوي في القوة ترجيح للمرجوح. وهو خلاف البديهة، وأما تخصيص عام الكتاب والمتواتر بخير الواحد مع التفاوت في القوة - فغير مسلم؛ لأن تخصيصه بخير الواحد لا يكون إلا بعد تخصيصه أولاً بقاطع، وصورته ظنيّاً مثله فلا تخصيص مع التفاوت، - فاندفعت المناقشة وسلم دليل المستدل. ويمكن أن يدفع هذا الجواب من قبل الجمهور بأننا لا نسلم أن التخصيص مع التفاوت في القوة ترجيح للمرجوح. وإنما هو اعتبار للمرجوح مع الراجح، وإعمال للدليلين ولا بطلان في ذلك، نعم=

قال المصنف - رحمه الله -: الْقَوْلُ فِي بِنَاءِ الْعَامِّ عَلَى الْخَاصِّ

الشرح: قال - رضى الله عنه - أعلم - وفقك الله تعالى - أن كلام المصنفين فى «علم الأصول» فى نقل مذاهب العلماء فى هذه المسألة - مختلف، فلتحط علماً بذلك، فنقول:

قال الشيخ أبو بكر بن فورك الأصبهاني: يُبنى العامُّ على الخاصِّ، ويصير الخاصُّ تفسيراً له، ومن الناس من يقول: إذا عدم التاريخ، رجع إلى الأخذ بأحدهما إلى دليل، ولم يكن حمل أحدهما على الآخر أولى من العكس؛ وهو مذهب عيسى بن أبان، والكرخي.

فمن قال من أصحابنا: إنَّ البيان لا يتأخر، قال: إذا ورد الخاصُّ بعد العامِّ، كان ناسخاً له؛ وكذلك إذا ورد العامُّ بعد الخاصِّ، وإذا عدم التاريخ، وجب البناء.

قال الغزاليُّ فى «المستصفى»^(١): إذا تعارض عامٌّ وخاصٌّ؛ كقوله - عليه السلام -: «فِيمَا سَقَّتِ السَّمَاءُ الْعُثْرُ»^(٢) مع قوله: «لَا صَدَقَةَ فِيمَا دُونَ خَمْسَةِ أَوْسُقٍ»^(٣) - فقد

= كان يكون ترجيحاً للمرجوح لو أننا تركنا العمل بالأقوى أصلاً وليس كذلك.

وأما ما قاله المحيى من أن عام الكتاب لا يخصّ بغير الواحد إلا بعد تخصيصه أولاً بقاطع فمذهب لا يقول به المستدل؛ لأنه ممن يقولون بحجية المفهوم، وبأن عام الكتاب يخص بغير الواحد مطلقاً، فكيف يعتمد عليه فى تصحيح دليله؛ فظهر بهذا: أن الجواب المذكور لا يدفع المناقشة الواردة على الدليل، بل لا تزال قائمة.

وبالجملة: فكل ما قاله بعض الحنفية لرد هذه المناقشة، وتصحيح دليل المانعين مبنىً على مذهبهم فى التخصيص، لا على مذهب المستدل، فلا يفيد شيئاً وبه يُعلم عدم تمام الدليل المذكور. هذا تمام القول فى استدلال الفريقين المتنازعين، ومنه يتبين للناظر أن القول الذى تم دليله، وسلم عن المعارضة هو القول بجواز تخصيص المنطوق بالمفهوم وهو ما ذهب إليه الجمهور؛ وإذا جاز تخصيص المنطوق بالمفهوم جاز تخصيص المفهوم به بالأولى؛ على أننا لم نقف على خلاف فى جواز تخصيص المفهوم بالمفهوم: ينظر نص كلام شيخنا الحفراوى فى المنطوق والمفهوم وينظر: تكملة الإبهاج (١٤/٣)، والإحكام للامدى (١٠٤/٣)، شرح مسلم الثبوت (٣٥٣/١)، غاية الوصول شرح لب الأصول ص ٧٩.

(١) ينظر المستصفى (١٤١/٢).

(٢) أخرجه بهذا اللفظ:

البيهقى (١٣٠/٤) كتاب الزكاة: باب قدر الصدقة فيما أخرجت الأرض من حديث أبى هريرة.

وأخرجه الترمذى (٧٥/٢): كتاب الزكاة باب ما جاء فى الصدقة فيما يسقى بالأنهار، =

= وغيرها، وابن ماجه (٥٨٠/١): كتاب الزكاة: باب صدقة الزروع والثمار، حديث (١٨١٦)، من حديث أبي هريرة بلفظ: «فيما سقت السماء والعيون العشر، وفيما سقى بالنضح نصف العشر». وله شاهد من حديث ابن عمر.

أخرجه البخارى (٣٤٧/٣): كتاب الزكاة: باب العشر فيما يسقى من ماء السماء، وبالماء الجارى، الحديث (١٤٨٣)، وأبو داود (٢٥٢/٢): كتاب الزكاة: باب صدقة الزرع. حديث (١٥٩٦)، والترمذى (٧٥/٢): كتاب الزكاة: باب ما جاء فى الصدقة فيما يسقى بالأنهار وغيرها، حديث (٦٣٥)، والنسائى (٤١/٥): كتاب الزكاة: ما يوجب العشر، وما يوجب نصف العشر، وابن ماجه (٥٨١/١): كتاب الزكاة: باب صدقة الزروع والثمار، حديث (١٨١٧)، وابن الجارود (ص ١٢٨): كتاب الزكاة، حديث (٣٤٨)، والطحاوى فى «شرح معانى الآثار»، (٣٦/٢): كتاب الزكاة باب زكاة ما يخرج من الأرض، والبيهقى (١٣٠/٤): كتاب الزكاة: باب قدر الصدقة فيما أخرجت الأرض، وابن خزيمة (٣٧/٤) رقم (٢٣٠٧)، (٢٣٠٨)، والطبرانى فى «الصغير» (١١٤/٢)، واليغوى «فى شرح السنة» (٣/٣٤٥) - بتحقيقنا، كلهم من طريق الزهرى، عن سالم، عن أبيه مرفوعاً بلفظ: «فيما سقت السماء والعيون أو كان عثريا العشر، وما سقى بالنضح نصف العشر».

وفى الباب عن جابر، وعلى، ومعاذ: حديث جابر:

أخرجه مسلم (٦٧٥/٢) كتاب الزكاة: باب ما فيه العشر أو نصف العشر، حديث (٩٨١)، وأبو داود (٥٠٢/١): كتاب الزكاة: باب صدقة الزرع، حديث (١٥٩٧)، والنسائى (٤١/٥)، (٤٢): كتاب الزكاة: باب ما يوجب العشر، وما يوجب نصف العشر، وابن الجارود فى المنتقى (٣٤٧)، وابن خزيمة (٣٨/٤)، رقم (٢٣٠٩)، والطحاوى فى «شرح معانى الآثار» (٣٧/٢)، والدارقطنى (١٣٠/٢) والبيهقى (١٣٠/٤)، من طريق عمار بن الحارث، عن أبي الزبير أنه سمع جابراً يذكر أن رسول الله ﷺ - قال: «فيما سقت الأنهار والعيون العشر، وفيما سقى بالسانية نصف العشر».

حديث على: أخرجه أحمد (١٤٥/١) بلفظ فيما سقت السماء ففيه العشر وما سقى بالغرب والدالية ففيه نصف العشر».

حديث معاذ: أخرجه النسائى (٤٢/٥) كتاب الزكاة: باب ما يوجب العشر وما يوجب نصف العشر وابن ماجه (٥٨١/١)، كتاب الزكاة: باب صدقة الزروع والثمار حديث (١٨١٨)، والبيهقى (١٣١/٤) كتاب الزكاة: باب قدر الصدقة فيما أخرجت الأرض.

عن أبي وائل، عن مسروق، عن معاذ بن جبل، قال: بعثنى رسول الله ﷺ إلى اليمن، وأمرنى أن أخذ مما سقت السماء وما سقى بَعْلًا العشر، وما سقى بالدوالى. نصف العشر.

(٣) أخرجه البخارى (٣١٠/٣): كتاب الزكاة: باب زكاة الورق بمحدث (١٤٤٧)، ومسلم (٦٧٤/٢): كتاب الزكاة حديث (٩٧٩/٥١)، وأبو داود (٢٠٨/٢): كتاب الزكاة: باب ما تجب فيه الزكاة، حديث (١٥٥٨)، والترمذى (٦٩/٢): كتاب الزكاة: باب ما جاء فى صدقة الزرع والتمر والحبوب، حديث (٦٢٢). والنسائى (١٧/٥): كتاب الزكاة: باب زكاة الإبل، =

ذكرنا. من مذهب القاضى: أن التعارض واقع؛ لإمكان كون أحدهما ناسخاً بتقدير إرادة العموم بالعام، والمختار: أن يجعل بياناً، ولا يقدر نسخاً إلا للضرورة، ولا ضرورة.

«وابن ماجه (٥٧١/١): كتاب الزكاة: باب ما تجب فيه الزكاة من الأموال، حديث (١٧٩٣)، ومالك (٢٤٤/١، ٢٤٥): كتاب الزكاة باب ما تجب فيه الزكاة، حديث (٢)، والشافعى (٢٣١/١، ٢٣٢): كتاب الزكاة: الباب الثانى فيما يجب أخذه من رب المال من الزكاة وما لا ينبغى أن يؤخذ، حديث (٦٣٦: ٦٤٢)، وابن أبى شيبة (١١٧/٣، ١٢٤، ١٣٧)، كتاب الزكاة: باب من قال ليس فى أقل من مائتى درهم زكاة وباب من قال ليس فيما دون الخمس من الإبل صدقة، وأحمد (٦/٣)، وعبد الرزاق (٧٢٥٢، ٧٢٥٣، ٧٢٥٤، ٧٢٥٥)، وابن الجارود (ص ١٢٤، ١٢٥): كتاب الزكاة، حديث (٣٤٠)، والدارقطنى (٩٣/٢): كتاب الزكاة: باب وجوب زكاة الذهب والورق والماشية والثمار والحبوب، حديث (٥)، والبيهقى (٨٤/٤): كتاب الزكاة: باب العدد الذى إذا بلغته الإبل كانت فيها صدقة، والحميدى (٣٢٢/٢) رقم (٧٣٥) والطحاوى فى «شرح معانى الآثار» (٢/ ٣٤ - ٣٥) وأبو يعلى (٢٦٨/٢) رقم (٩٧٩). وابن حبان (٣٢٦٥ - الإحسان) وأبو عبيد القاسم بن سلام فى «الأموال» (ص - ٤٣٠) رقم (١٤٢١) والطبرانى فى الصغير (١/ ٢٣٥). من حديث أبى سعيد الخدرى، قال: قال رسول الله - ﷺ -: «ليس فيما دون خمس أواق من الورق صدقة، وليس فيما دون خمس ذود من الإبل صدقة وليس فيما دون خمس أوسق من التمر صدقة».

وفى الباب عن جابر وأبى هريرة وابن عمر: حديث جابر:

أخرجه مسلم (٦٧٥/٢) كتاب الزكاة حديث (٩٨٠/٦) وأحمد (٢٦٦/٣) وابن ماجه (٥٧٢/١) كتاب الزكاة: باب ما تجب فيه الزكاة من الأموال رقم (١٧٩٤) وابن خزيمة (٢٣٠٤، ٢٣٠٥) وعبد بن حميد (ص - ٣٣٢) رقم (١٠١٣). والبيهقى (١٢١/٤). مثمل حديث أبى سعيد.

حديث أبى هريرة:

أخرجه أحمد (٤٠٢/٢) والطحاوى فى «شرح معانى الآثار» (٢/ ٣٥) كتاب الزكاة: باب زكاة ما يخرج من الأرض.

حديث ابن عمر:

أخرجه أحمد (٩٢/٢)، والبزار (٤٢٠/١ - كشف)، رقم (٨٨٨)، والطحاوى فى شرح معانى الآثار (٣٥/٢)، والبيهقى (١٢١/٤)، من طريق ليث بن أبى سليم، عن نافع، عن ابن عمر، أن النبى ﷺ قال: «ليس فيما دون خمس من الإبل صدقة».

وذكره الهيثمى (٧٣/٣)، وقال: رواه أحمد والبزار، والطبرانى فى الأوسط، وفيه ليث بن أبى سليم وهو ثقة لكنه مدلس أ.هـ.

وقد تابعه عبدالرحمن بن محمد، عن نافع، عن ابن عمر أن النبى ﷺ قال: ليس فيما دون خمسة أوساق، ولا خمس أواق صدقة، أخرجه البزار (٨٨٧ - كشف)، وقال الهيثمى فى الجمع (٧٢/٣)، وفى إسناده ضعف.

قال صاحب «المعتمد»^(١): إذا ورد خبران: خاصٌّ، وعامٌّ، وهما كالمُتَنافيين -: [فلا يخلو إِمَّا] أن يعلم اقتران أحدهما بالآخر، أو يعلم تراخي أحدهما عن الآخر: فإن علم اقتران أحدهما [بالآخر]^(٢) - فالواجب أن يكون الخاصُّ مخصَّصاً للعامِّ؛ لأنَّ الخاصَّ أقلُّ احتمالاً فيما يتناوله من العامِّ.

فأما إذا علمنا تراخي الخاصِّ عن العامِّ: فإنه إنَّ كان ورود الخاصِّ قبل ما يحضر وقت العمل بالعام: فإنه يكون بياناً للتخصيص، ويجوز ذلك [٢٢/ب] عند من يجيز تأخير بيان العامِّ، ولا يجوز عند من لا يجيزه.

وإن حضر الخاصُّ بعد ما حضر وقتُ العمل بالعامِّ: فإنه يكون نسخاً وبياناً لمُراد المتكلِّم فيما بعدُ، دون ما قبل؛ لأنَّ البيان لا يتأخَّر عن وقت الحاجة.

فأما إذا كان العامُّ هو المتراخي عن الخاصِّ - فعند أصحاب الشافعي: يبنَى على الخاصِّ؛ فيكون المراد بـ «العامِّ»: ما لم يتناوله الخاصُّ.

وذهب أصحاب أبي حنيفة، وقاضى القضاة: إلى أن العامَّ المتأخَّر ينسخ الخاصَّ المتقدِّم.

هذا كُلُّهُ إذا عرف تاريخ، وأما إذا لم يُعرف التاريخُ بينهما - فعند أصحاب الشافعي: أن الخاصَّ يخصَّص العامَّ؛ وهذا شديدٌ على أصولهم؛ لأنه ليس الخاصُّ مع العامِّ إلا أن يقارنه أو يتأخَّر عنه أو يتقدِّم عليه، وقد بان وجوب خروج ما تناوله الخاصُّ من العامِّ في الأحوال الثلاثة.

هذا ما نقله صاحب «المعتمد» من المذاهبِ والتفاصيلِ في هذه المسألة.

قال [صاحب]^(٣) «الملخص»: بناء العامِّ على الخاصِّ صورته: أن تَرَدَّ صيغة عامَّة بإثبات حكم في جنس، ويرد خبر خاصٌّ بنفي الحكم عن بعض ما تناوله؛ فلا يخلو ذلك من أقسام:

أحدها: أن يردا معاً؛ فهذا لا خلاف في وجوب بناء أحدهما على الآخر، وهو أن العامَّ منهما يبنَى على الخاصِّ.

والقسم الآخر: أن يعلم تاريخهما، وتقدِّم أحدهما على الآخر: فأصحاب أبي حنيفة: يحملونه على النسخ، سواء كان المتقدِّم العامُّ أو الخاصُّ، واختلف أصحاب

(١) ينظر: المعتمد (٢٥٦/١-٢٥٧).

(٢) سقط في «ب».

(٣) سقط في «ب».

الشافعيّ في ذلك، فَمَنْ منع تأخير البيان: حمّله على النسخ، ومن أجاز ذلك: أوجب البناء، وكذلك يجيء على قول أصحابنا، مع اختلافهم في تأخير البيان.

القسم الثالث: أن يوجد الخبران ولا تاريخ، ولا يُعْلَمُ أَيُّهُمَا المتقدم، واختلف أهل العلم في ذلك:

والذى ذهب إليه أصحابنا، وأصحاب الشافعيّ: وجوب بناء العام على الخاصّ. وأما أهل العراق: فإنهم لا يختلفون [٢٣/أ] في أن بناء العام منهما على الخاص لا يجوز على الإطلاق، واختلفوا في وجه استعمالهما، أو استعمال أحدهما: فكان عيسى بن أبان يقول: لا يخلو ذلك من أربعة أقسام:

أحدها: أن يكون السلف حملوا أحدهما على موافقة الآخر، فبنوا العام على الخاص؛ فذلك يوجب استعماله على ما فعلوه، ومثله بنهيه ﷺ عن بيع الإنسان ما ليس عنده (١)، والسلم مستثنى من عموم النهي، أو يكونوا عملوا بموجب أحدهما وأسقطوا الآخر، فيجب حمل ما أسقطوا على أنه منسوخ بما عملوا به، أو يكون أكثرهم استعمل أحدهما، وأنكروا على من استعمل الآخر؛ فالواجب المصير إلى ما فعله الأكثر.

ونقل عن الكرخي أنه قال: إذا علم تاريخهما، وتقدّم أحدهما على الآخر - حُمِلَا على النسخ، وإن علم ورودهما معاً: فإن أمكن أن يجعل أحدهما في حكم الاستثناء، والآخر في حكم المستثنى منه - حُمِلَا على ذلك، وإن لم يُعْلَم ذلك - لم يجوز بناء العام على الخاص، ويجب الرجوع إلى دليل آخر.

وإن كان أحدهما يحتاج إلى بيان، وأمكن أن يكون الآخر بياناً له - حمل على ذلك، وإن لم يمكن ذلك سلك بهما مسلك الترجيح، فيرجح الخاطر منهما على المبيع، والمفيد للحكم الشرعي على الحكم العقلي.

(١) لم نقف عليه بهذا اللفظ وفي معناه حديث حكيم بن حزام قال: قلت: يا رسول الله إني أشتري ببوعاً فما يحل لي منها وما يحرم؟ فقال: يا ابن أخي إذا اشتريت بيعاً فلا تبعه حتى تقبضه. أخرجه أبو داود (٨٦٩-٨٦٨/٣) كتاب البيوع: باب في الرجل يبيع ما ليس عنده حديث (٣٥٠٣) والترمذي (٥٣٤/٣). كتاب البيوع: باب كراهية بيع ما ليس عندك حديث (١٢٣٢) والنسائي (٢٨٩/٧) كتاب البيوع: باب بيع ما ليس عند البائع وابن ماجه (٧٣٧/٢) كتاب التجارات: باب النهي عن بيع ما ليس عندك حديث (٢١٨٧) وأحمد (٤٣٤، ٤٠٢/٣) وابن الجارود رقم (٦٠٢) والبيهقي (٣١٧/٥) كتاب البيوع: باب ما ورد في كراهية التبايع بالعينة، والطبراني في الصغير (٤/٢) من حديث حكيم بن حزام.

قال أبو الخطّاب الحنبليُّ: يقدّم الخاصُّ على العامِّ، سواء تقدّم الخاصُّ أو تأخّر أو جهل التاريخ؛ وبه قال أصحاب الشافعي، وقال أصحاب أبي حنيفة - إن تأخّر الخاصُّ - كقولنا، وإن تقدّم الخاصُّ: قدّم العامُّ عليه، وحكم بنسخ الخاصِّ، وإن جهل التاريخ: يوقّف بينهما.

وقال بعض أهل الظاهر: إن كانا في الكتاب، قضى بالخاصِّ على العامِّ، وإن كانا في السنة، سقطا.

هذه الأقوال المنقولة في هذه المسألة.

قال المصنف - رحمه الله -: إِذَا رُويَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ خَبَرَانِ: خَاصٌّ، وَعَامٌّ، [٢٣/ب] وَهُمَا كَالْمُتَنَافِئَيْنِ فِيمَا أَنْ نَعْلَمَ تَارِيخَهُمَا، أَوْ لَا نَعْلَمَ:

فَإِنْ عَلِمْنَا التَّارِيخَ: فِيمَا أَنْ نَعْلَمَ مُقَارَنَتَهُمَا، أَوْ نَعْلَمَ تَرَاخِي أَحَدِهِمَا عَنِ الْآخَرِ:

فَإِنْ عَلِمْنَا مُقَارَنَتَهُمَا: نَحْوُ أَنْ يَقُولَ: «فِي الْخَيْلِ زَكَاةٌ»، وَيَقُولَ عَقِيْبُهُ: «لَيْسَ فِي الذُّكُورِ مِنَ الْخَيْلِ زَكَاةٌ» فَالْوَاجِبُ: أَنْ يَكُونَ الْخَاصُّ مُخَصَّصًا لِلْعَامِّ.

وَمِنْهُمْ مَنْ قَالَ: بَلْ ذَلِكَ الْقَدْرُ مِنَ الْعَامِّ يَصِيرُ مُعَارِضًا لِلْخَاصِّ.

لَنَا وَجُوهٌ: الْأَوَّلُ: أَنَّ الْخَاصَّ أَقْوَى دَلَالَةً عَلَى مَا يَتَنَوَّلُهُ مِنَ الْعَامِّ، وَالْأَقْوَى رَاجِحٌ؛ فَالْخَاصُّ رَاجِحٌ:

بَيَانُ الْأَوَّلِ: أَنَّ الْعَامَّ يَجُوزُ إِطْلَاقُهُ مِنْ غَيْرِ إِرَادَةِ ذَلِكَ الْخَاصِّ.

أَمَّا ذَلِكَ الْخَاصُّ فَلَا يَجُوزُ إِطْلَاقُهُ مِنْ غَيْرِ إِرَادَةِ ذَلِكَ الْخَاصِّ؛ فَتَبَيَّنَ أَنَّهُ أَقْوَى.

الثَّانِي: أَنَّ السَّيِّدَ إِذَا قَالَ لِعَبْدِهِ: «اشْتَرِ كُلَّ مَا فِي السُّوقِ مِنَ اللَّحْمِ»، ثُمَّ قَالَ عَقِيْبُهُ: «لَا تَشْتَرِ لَحْمَ الْبَقَرِ» - فَهُمْ مِنْهُ إِخْرَاجُ لَحْمِ الْبَقَرِ مِنْ كَلَامِهِ الْأَوَّلِ.

الثَّالِثُ: أَنْ إِجْرَاءَ الْعَامِّ عَلَى عُمُومِهِ - إِلْغَاءُ لِلْخَاصِّ، وَاعْتِبَارُ الْخَاصِّ لَا يُوجِبُ إِلْغَاءَ وَاحِدٍ مِنْهُمَا؛ فَكَانَ ذَلِكَ أَوَّلَى.

فَإِنْ قُلْتَ: «هَلَا حَمَلْتُمْ قَوْلَهُ: «فِي الْخَيْلِ زَكَاةٌ» عَلَى التَّطَوُّعِ، وَقَوْلُهُ: لَا زَكَاةَ فِي الذُّكُورِ مِنَ الْخَيْلِ» عَلَى نَفْيِ الْوُجُوبِ، وَهَذَا وَإِنْ كَانَ مَحَازًا لَكِنَّ التَّخْصِيصَ أَيْضًا مَحَازٌ؛ فَلِمَ كَانَ مَحَازًا كُمْ أَوَّلَى مِنْ مَحَازِنَا؟!:

قُلْتُ: لَأَنَا نَفَرُضُ الْكَلَامَ فِيمَا إِذَا قَالَ: «أَوْجِبْتُ الزَّكَاةَ فِي الْخَيْلِ»، ثُمَّ: «لَا أَوْجِبُهَا فِي الذُّكُورِ مِنَ الْخَيْلِ».

وَلَأَنَّ قَوْلَهُ: «فِي الْخَيْلِ زَكَاةٌ» يَقْتَضِي وَجُوبَهَا فِي الْإِنَاثِ وَالذُّكُورِ، فَلَوْ حَمَلْنَاهُ عَلَى التَّطَوُّعِ لَكُنَّا قَدْ عَدَلْنَا بِاللَّفْظِ عَنْ ظَاهِرِهِ فِي الْإِنَاثِ؛ لِذَلِكَ لَا يَتَنَاولُ الْإِنَاثَ وَلَيْسَ كَذَلِكَ، إِذَا أَخْرَجْنَا الذُّكُورَ فِي قَوْلِهِ: «فِي الْخَيْلِ زَكَاةٌ» لَأَنَّا نَكُونُ قَدْ أَخْرَجْنَا مِنَ الْعَامِّ شَيْئًا؛ لِذَلِكَ يَتَنَاولُهُ، وَاقْتَضَى إِخْرَاجَهُ.

أَمَّا إِذَا عَلِمْنَا تَأْخِيرَ الْخَاصِّ عَنِ الْعَامِّ: فَإِنْ وَرَدَ الْخَاصُّ قَبْلَ حُضُورِ وَقْتِ الْعَمَلِ بِالْعَامِّ كَانَ ذَلِكَ بَيَانًا لِلتَّخْصِصِ.

وَيَجُوزُ ذَلِكَ عِنْدَ مَنْ يَجُوزُ تَأْخِيرُ بَيَانِ الْعَامِّ، وَلَا يَجُوزُ عِنْدَ الْمَانِعِينَ مِنْهُ.

وَإِنْ وَرَدَ الْخَاصُّ بَعْدَ حُضُورِ وَقْتِ الْعَمَلِ بِالْعَامِّ كَانَ ذَلِكَ تَسْحًا وَبَيَانًا لِمُرَادِ الْمُتَكَلِّمِ فِيمَا بَعْدُ، دُونَ مَا قَبْلُ؛ لِأَنَّ الْبَيَانَ لَا يَتَأَخَّرُ عَنْ وَقْتِ الْحَاجَةِ.

أَمَّا إِنْ كَانَ الْعَامُّ مُتَأَخِّرًا عَنِ الْخَاصِّ فَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ، وَأَبِي الْحُسَيْنِ الْبَصْرِيِّ: أَنَّ الْعَامَّ يُبْنَى عَلَى الْخَاصِّ؛ وَهُوَ الْمُخْتَارُ.

وَعِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ، وَالْقَاضِي عَبْدِ الْجَبَّارِ بْنِ أَحْمَدَ: أَنَّ الْعَامَّ الْمُتَأَخِّرَ يَنْسَخُ الْخَاصَّ الْمُتَقَدِّمَ.

وَتَوَقَّفَ ابْنُ الْعَارِضِ فِيهِ.

لَنَا وَجُوهٌ: الْأَوَّلُ: الْخَاصُّ أَقْوَى دَلَالَةً عَلَى مَا يَتَنَاولُهُ مِنَ الْعَامِّ، وَالْأَقْوَى رَاجِحٌ؛ فَالْخَاصُّ رَاجِحٌ.

الثَّانِي: أَنَّ إِجْرَاءَ الْعَامِّ عَلَى عُمُومِهِ يُوجِبُ إلْغَاءَ الْخَاصِّ، وَاعْتِبَارَ الْخَاصِّ لَا يُوجِبُ إلْغَاءَ وَاحِدٍ مِنْهُمَا؛ فَكَانَ أَوْلَى.

وَاحْتَجَّ أَبُو حَنِيفَةَ وَأَصْحَابُهُ رَحِمَهُمُ اللَّهُ بِأُمُورٍ:

أَحَدُهَا: مَا رُوِيَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - أَنَّهُ قَالَ: «كُنَّا نَأْخُذُ بِالْأُحْدَثِ فَلَا أُحْدِثُ»؛ فَإِذَا كَانَ الْعَامُّ مُتَأَخِّرًا كَانَ أَحْدَثُ؛ فَوَجَبَ الْأَخْذُ بِهِ.

وَتَانِيهَا: لَفْظَانِ تَعَارَضَا، وَعَلِمَ التَّارِيخُ بَيْنَهُمَا فَوَجَبَ تَسْلِيطُ الْأَخِيرِ عَلَى السَّابِقِ؛

كَمَا لَوْ كَانَ الْأَخِيرُ حَاصًّا.

وَأَحْزَرْنَا بِقَوْلِنَا: «لَفُظَانِ» عَنِ الْعَامِّ الَّذِي يَخْصُهُ الْعَقْلُ؛ فَإِنَّا هُنَاكَ سَلَطْنَا الْمُتَقَدِّمَ.

وَنَالِئُهَا: أَنَّ اللَّفْظَ الْعَامَّ فِي تَنَازُلِهِ لِأَحَادٍ مَا دَخَلَ تَحْتَهُ يَجْرَى مَجْرَى أَلْفَاظٍ خَاصَّةٍ، كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهَا يَتَنَازَلُ وَاحِدًا فَقَطْ مِنْ تِلْكَ الْأَحَادِ؛ لِأَنَّ قَوْلَهُ تَعَالَى: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ [التَّوْبَةُ: ٥] قَائِمٌ مَقَامَ قَوْلِهِ: «اقْتُلُوا زَيْدًا الْمُشْرِكَ، اقْتُلُوا عَمْرًا، اقْتُلُوا خَالِدًا، وَلَوْ قَالَ ذَلِكَ بَعْدَمَا قَالَ: «لَا تَقْتُلُوا زَيْدًا» لَكَانَ الثَّانِي نَاسِخًا.

وَأَحْتَجَّ ابْنُ الْعَارِضِ عَلَى التَّوَقُّفِ: بِأَنَّ هَذَيْنِ الْخَطَابَيْنِ، كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا أَعَمُّ مِنَ الْآخَرِ مِنْ وَجْهِ، وَأَخْصُ مِنْ وَجْهِ آخَرَ؛ لِأَنَّهُ إِذَا قَالَ: «لَا تَقْتُلُوا الْيَهُودَ»، ثُمَّ قَالَ بَعْدَهُ: «اقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ» فَقَوْلُهُ: «لَا تَقْتُلُوا الْيَهُودَ» أَخْصُ مِنْ قَوْلِهِ: «اقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ»؛ مِنْ حَيْثُ إِنَّ الْيَهُودِيَّ أَخْصُ مِنَ الْمُشْرِكِ، وَأَعَمُّ مِنْهُ؛ مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ دَخَلَ فِي الْمُتَقَدِّمِ مِنَ الْأَرْوَاقِ مَا لَمْ يَدْخُلْ فِي الْمَتَأَخِّرِ، وَهُوَ: مَا بَيْنَ زَمَانِ وُرُودِ الْمُتَقَدِّمِ وَالْمَتَأَخِّرِ.

فَظَهَرَ: أَنَّ الْخَاصَّ الْمُتَقَدِّمَ أَعَمُّ فِي الْأَزْمَانِ، وَأَخْصُ فِي الْأَعْيَانِ، وَالْعَامُّ الْمَتَأَخِّرُ بِالْعَكْسِ؛ فَكُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا أَعَمُّ مِنَ الْآخَرِ مِنْ وَجْهِ، وَأَخْصُ مِنْ وَجْهِ آخَرَ.

وَإِذَا ثَبَتَ ذَلِكَ وَجَبَ التَّوَقُّفُ، وَالرُّجُوعُ إِلَى التَّرْجِيحِ؛ كَمَا فِي كُلِّ خَطَابَيْنِ هَذَا شَأْنُهُمَا.

الشرح: قال - رضى الله عنه -: اعلم - وفقك الله تعالى - أن التنافى أعم من التناقض والتضاد، فالتناقضان والمتضادان متنافيان؛ إذ معنى التنافى أنهما لا يجتمعان صيدقًا، وكل ضدّين ونقيضين كذلك، وليس كل متنافيين نقيضين أو ضدّين، فالكليتان متضادتان، والكلية مع الجزئية نقيضان عند وجود شرائط التناقض، والخيران إذا كان أحدهما عامًّا والآخر خاصًّا؛ كقوله: «فى الخيل زكاة»^(١)، «لا زكاة فى ذُكُور الخيل»^(٢) - هما كالتنافيين، وليسا بمتنافيين؛ لإمكان الجمع بينهما؛ على ما سيأتى بيانه.

(١) تقدم.

(٢) يشهد له حديث: «قد عفوت عن صدقة الخيل والرقيق فهاتوا صدقة الرقة ربع العشر من كل مائتى درهم خمسة دراهم، ومن كل عشرين ديناراً نصف دينار، وليس فى مائتى درهم شىء حتى يحول عليها الحول، ففيها خمسة دراهم، فما زاد فى كل أربعين درهماً درهم، وفى كل أربعة دنائير تزيد على العشرين ديناراً درهم. حتى تبلغ أربعين ديناراً، فى كل أربعين ديناراً وفى كل أربعة وعشرين نصف دينار ودرهم». أخرجه عبد الرزاق (٤ / ٣٣، ٣٤) مختصراً: كتاب=

وإذا عرفت ذلك، فنقول: إما أن نعلم تاريخهما بأن نعلم مقارنتهما، أو تقدّم ورود أحدهما، وتأخر الآخر، أولاً يعلم شيء من ذلك، فإن علم مقارنتهما؛ كما إذا قال النبي ﷺ: «في الخيل زكاة»، ثم أعقبه: «لا زكاة في ذكور الخيل» - فالواجب أن يجعل الخاصُّ مخصّصاً للعمّ، ومنهم من قال: الخاصُّ مع العمّ يتعارضان في محلّ التخصيص من العمّ، ويجب التوقف فيه.

والدليل على الاختار: أن الخاصَّ أقوى دلالةً على ما يتناوله من العمّ على ما يتناوله من الخاصِّ؛ وذلك لوجوه:

الأول: هو أن الخاصَّ موضوعٌ لما يتناوله فقط، وليس العمّ موضوعاً لما يتناوله الخاصُّ فقط، فكانت دلالة الخاصِّ أقوى، أو نقول: الخاصُّ أشدُّ تصريحاً لما يتناوله من العمّ في تناول الخاصِّ، والعمّ أكثر احتمالاً لعدم إرادة ما دلّ عليه الخاصُّ من الخاصِّ على مدلوله.

فثبت: أن دلالة الخاصِّ أقوى، فالخاصُّ راجح؛ فيبطل ما قاله المتوقف، فيخصّص العمّ.

الثاني: هو أن السيّد إذا قال لعبده: «اشتر كلَّ ما فى السوق من اللحم»، ثم قال عقيقه: «لا تشتّر لحم البقر» - فهمّ العبد إخراج لحم البقر من الكلام، ولولا أنه أقوى دلالة من العمّ - لما فهمه؛ لوجود المعارض السالم عن معارضة زيادة القوة. فهذان الوجهان [٢٤/أ] يدلّان على أن الخاصَّ أقوى دلالة.

وأما الوجه الثالث، فهو أن نقول: تخصيص العمّ بالخاصِّ موجبٌ للجمع بين الخاصِّ والعمّ بقدر الإمكان، وإجراء العمّ على عمومهِ إلغاءً للخاصِّ، والجمع بينهما أولى من إلغاء أحدهما، وإذا كان أولى كان الخاصُّ أقوى دلالة من العمّ؛ إذ لو لم يكن أقوى من العمّ، لما ترك العام فيما يتناوله الخاصُّ؛ لوجود المعارض السالم عن معارضة الأقوى دلالة؛ هكذا ينبغي أن يقرّر كلام المصنّف.

«الزكاة: باب الخيل، الحديث (٦٨٧٩)، عن الحسن بن عمار، عن أبي إسحاق، عن عاصم بن ضمرة، عن علي مرفوعاً. وأخرجه أبو داود (٢ / ٢٣): كتاب الزكاة: باب فى زكاة السائمة، حديث (١٥٧٣)، عن سليمان بن داود المهرى أخبرنا ابن وهب، أخبرني جرير بن حاتم وسمى آخر، عن أبي إسحاق عن عاصم بن ضمرة، والحارث الأعور، عن علي، عن النبي ﷺ بالحديث، وفيه «ليس عليك شيء فى الذهب حتى تكون لك عشرون ديناراً، فإذا كانت لك عشرون ديناراً، وحال عليها الخول ففيها نصف دينار، فما زاد فبحسب ذلك»، قال: فلا أدرى أعلى يقول: «فبحسب ذلك» أو رفعه إلى النبي ﷺ.

وأما ما ذكره لبيان قوّة دلالة الخاصّ في الوجه الأول - وهو قوله: «يجوز إطلاقُ العامّ بدون إرادة ذلك الخاصّ، وأما ذلك الخاصّ فلا يجوز إطلاقه بدون إرادته» - ففيه نظر:

وبيانه: أنه يجوز تطرق المجاز إلى الخاصّ؛ فلا يكون ظاهره مراداً؛ فالوجه في التقرير ما ذكرناه.

فإن قلت: «لِمَ لا يُحْمَلُ قوله: «في الخيل زكاة» على التطوُّع، ويحمل قوله: «لا زكاة في ذكور الخيل» على نفْيِ الوجوب؟! وهذا لأن ما صرتم إليه من تخصيص العامّ بالخاصّ مجاز، وما صرنا إليه مجاز؛ فلم يتعيّن أحد المجازين دون الآخر!!».

قلنا: قوله: «في الخيل زكاة» يقتضى إيجاب الزكاة في ذكور الخيل، وأنه تفرّيع على عموم لفظ «الخيل»؛ فيدل على وجوب الزكاة في إناث الخيل، فلو حملناه على التطوُّع، لَكُنّا أخرجنا الإناث عن ظاهر اللفظ، بدليل لا يتناول، وهو قوله: «لا زكاة في ذكور الخيل»؛ ضرورة أنّ قوله: «لا زكاة في ذكور الخيل» لا يتناول الإناث، ولا كذلك إذا أخرجنا الذكور من قوله: «في الخيل زكاة»؛ لأننا نكون قد أخرجنا من قولنا: «في الخيل زكاة» الذكور من الخيل؛ بدليل يدلّ على خروجه منه، وهو قوله: «لا زكاة في ذكور الخيل».

فإن قيل: «السؤالُ باقٍ بحاله»: فإننا نقول: لِمَ كَانَ مجازُكُمْ أوّلَى من مجازنا؟!

قلنا: لأننا إنما صرنا إلى مجاز التخصيص؛ لوجود المعارض، وهو قوله: «لا زكاة في ذكور الخيل»؛ بخلاف ما ذكرتم من المجاز؛ فإن هذا المعارض لا يقتضيه، والأصل عدم غيره [٢٤/ب].

هذا كله إذا عُلِمَ تقارنهما، أما إذا علم تأخّر الخاصّ وتقدّم العامّ: فإنّ وَرَدَ الخاصّ قبل حضور وقت العمل بالعامّ، كان ذلك بيّناً للتخصيص، ويجوز تأخير بيان التخصيص عند قوم، ولا يجوز عند غيرهم؛ فينبئ على هذا الخلاف، وإن ورد الخاصّ بعد حضور وقت العمل بالعامّ، كان ذلك نسخاً؛ لوجود حدّ النسخ فيه، وبيّناً لمعاد المتكلّم فيما بعد دون ما قبل؛ تفرّيعاً على أن تأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز، وهو مبنيٌّ على جواز التكليف بما لا يطاق.

وأما إذا كان العامّ متقدّماً والخاصّ متأخراً: فعند الشافعيّ، وأبى الحسين البصري: أن العامّ [يُبنى على الخاصّ؛ وهو المختار].

وعند أبى حنيفة، والقاضى عبد الجبار: أنَّ العامَّ^(١) يَنْسَخُ الخاصَّ المتقدم، ودليلنا ظاهر؛ وذلك لأنَّ الخاصَّ أقوى - على ما بينا -، والأقوى راجح؛ فيتسلط على الأضعف ويخصَّصه، لا أن الأضعف ينسخه. وأما حُجَّجُ أبى حنيفة: فهى ظاهرة.

وأما ما تَمَسَّكَ به ابن الفارض بالفاء، وفى بعض النسخ: «ابن القاصِّ»^(٢)؛ وفى بعضها «ابن العارض» - فالثانى والثالث فاسد، ووجهه: أن قول القائل: «لا تقتلوا اليهود» أخصُّ من قوله: «اقتلوا الكفار» من وجه، [وأعم من وجه]:

أما خصوصه: فلأنَّ كلَّ يهوديٍّ كافر، وليس كلُّ كافر يهوديًّا؛ فهو خاصٌّ بالنسبة إلى الأعيان، وهو أعم من الكافر بالنسبة إلى الزمان؛ لأنه إذا قال: «لا تقتلوا اليهود»، ثم بعد ذلك عمدة قال: «اقتلوا الكفار» - فإنَّ التَّهْيَ يتناول الزمان^(٣) الذى بين النهى

(١) سقط فى «ب».

(١) فى «ب»: ابن العارض.

(٢) قال القرافي فى النفائس ٢١٢٣/٥ - ٢١٢٤: وقع فى المَحْصُولِ فى هذه المسألة ابن الفارض بالفاء، وابن العارض بالعين مع الراء فيهما، وهما تصحيف، وإنما هو «ابن القاص» بالقاف والصاد المهملة من غير راء، وهو أبو العباس أحمد بن أبى أحمد الطَّيرِىُّ، صاحب أبى العباس بن سُرَيْج مات بـ «طرسوس» سنة خمس وثلاثمائة، وكان إماماً عظيماً من الشافعية، وله مصنفات: كتاب «الفتاح» و«أدب القضاء» و«المواقيت» و«التلخيص» وفيه يقول الشاعر: [من الكامل]:

عَوَّمَ النِّسَاءَ فَلَا يَلِدْنَ شَبِيهَهُ إِنَّ النِّسَاءَ بِمِثْلِهِ عَقُومٌ

وعنه أخذ الفقه أهل «طبرستان» ذكره الشيخ أبو إسحاق فى «طبقات الفقهاء» كذلك، وينبغى لابن القاصِّ ألا يتوقَّف إلا فى الأفراد التى يتناولها الخاصُّ من العامِّ، أما ما عداها، فسالم عن مُعارضَة هذه الشبهة، فلا يتوقف فيها. ننظر ترجمته فى: طبقات الفقهاء للعبادى ص ٧٣، طبقات الفقهاء للشيرازى ص ٩١، وفيات الأعيان: ٥١/١، طبقات الشافعية للسبكي ٢/ ١٠٣، البداية والنهاية: ١١ / ٢١٩، النجوم الزاهرة: ٣ / ٢٩٤، شذرات الذهب: ٢ / ٣٣٩، تهذيب الأسماء واللغات: ٢ / ٢٥٢، طبقات ابن قاضى شعبة: ١ / ١٠٦. وقال ابن السبكي فى الإبهاج ٢ / ١٦٨: وزعم ابن العارض إلى التوقف فى المسألة، وابن العارض هذا بالعين المهملة بعدها ألف ثم راء ثم ضاد معجمة، واسمه: الحسين بن عيسى معتزلى قدرى له كتاب فى أصول الفقه، سماه النكت ورأيت عبارته تشابه عبارة المَحْصُولِ، فعلمت أن الإمام كان كثير المراجعة له، وقد انتخب ابن الصلاح هذا الكتاب، ووقفت عليه بخط ابن الصلاح، وكتبت منه فوائد، وقد وهم القرافي فظن أن ابن العارض قد وقع فى المَحْصُولِ مصحفاً قال: وإنما هو ابن القاص بالقاف والصاد المهملة المشددة وهو الشيخ أبو العباس أحد أئمة أصحاب الشافعى، هذا كلام القرافي، وهو وهم، وحجتنا أن العام والخاص قد اجتماعاً؛ فإما أن يعمل بهما أولاً ولا يعمل بواحد منهما، أو يعمل بالعام دون الخاص أو بالعكس، والأقسام الثلاثة الأولى باطلة؛ فتعين الرابع.

والأمر؛ بناءً على أن النهي يقتضى التكرار، والأمر لا يقتضى التكرار، فقوله: «لا تقتلوا اليهود» أخص من قوله: اقتلوا المشركين» من وجه، وأعم من وجه.

أما وجه خصوصه: فلأن اليهودى أخص من المشرك، فهو أعم منه فى الأعيان. وأما وجه عمومه: فهو بناء على أن النهي يقتضى التكرار، والأمر لا يقتضيه.

قال المصنف - رحمه الله تعالى - : والجواب عن الأول: أن هذا قول الصحابي؛ فيكون ضعيف الدلالة؛ فنخصه بما إذا كان الأحدث هو الخاص.

وعن الثانى: أن الفرق ما ذكرنا من أن الخاص أقوى من العام؛ فوجب تقديمه عليه.

ولأننا لو لم نسلط الخاص المتأخر على العام المتقدم لزم إلغاء الخاص؛ أما لو لم نسلط العام المتأخر على الخاص المتقدم فلا يلزم ذلك؛ فظهر الفرق.

وعن الثالث: أنه إذا كان اللفظ عاماً احتمل التخصيص؛ وليس كذلك، إذا كان خاصاً؛ ولهذا: لو كان قوله: «لا تقتلوا اليهود» مقارناً لقوله: «فاقتلوا المشركين» [التوبة: ٥]: لخصه، ولو قارن الفصل لتناقضه، ولم يخصه؛ لأن الخاص لا يحتمل التخصيص.

وأما الذى تمسك به ابن العارض فهو ضعيف؛ لأنه فرض الخاص المتقدم نهياً؛ فلا حرم: عم الأزمان، وفرض العام المتأخر أمراً؛ فلا حرم: لم يعم الأزمان؛ فصح له ما ادعاه من كون الخاص أعم من العام؛ من هذا الوجه.

أما لو فرضنا الخاص المتقدم أمراً، والعام المتأخر نهياً فإنه لا يستقيم كلامه؛ لأن

أما الأول والثانى؛ فلاستحالة الجمع بين التقيضين، ولاستحالة الخلو عنهما، ويرد الثانى أنه يستلزم ترك الدليلين من غير ضرورة وهو باطل؛ وأما الثالث؛ فلا أنه يستلزم إبطال أحدهما بالكلية بخلاف عكسه؛ فإنه لا يستلزم إبطال العام بالكلية، بل من وجه فكان العمل به متعيناً؛ لأن إعمال الدليلين أولى من إبطال أحدهما بالكلية، واحتج أصحابنا بأن الخاص أقوى دلالة على ما يتناول من العام، واحتج أبو حنيفة بما روى أن ابن عباس رضى الله عنهما قال: كنا نأخذ بالأحدث فالأحدث من أمور رسول الله، وأجيب بأنه يجب حمل الأحداث على غير صورة النزاع جمعاً بين الدليلين، والله أعلم، ولا يخفى عليك أن الخاص المتأخر إما يكون مخصصاً للعام المتقدم، إذا ورد وقت العمل بالعام أو قبله. أما إذا ورد بعده فكذلك عند من يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة، وعند المنايعين يكون الخاص ناسخاً للعام، إن كان مما يصلح لنسخه، وإلا فلا يعبأ به.

الكلام فيما يقتضى تخصيص العموم
 الخاصَّ المتقدِّمَ لا شكَّ أنَّه خاصٌّ فى الأعيانِ، وهو أيضاً خاصٌّ فى الأزمانِ؛ لأنَّ الأمرَ لا يُفِيدُ التَّكرارَ.

أمَّا العامُّ المتأخِّرُ: فإذا فرضناه نهياً كانَ أعمَّ مِنَ المتقدِّمِ فى الأعيانِ بالإتفاق، وفى الأزمانِ أيضاً؛ لأنَّ الأمرَ لا يتناولُ كُلَّ الأزمانِ؛ بل يتناولُ زماناً واحداً؛ فههنا: المتأخِّرُ أعمُّ مِنَ المتقدِّمِ مِنْ كُلِّ الوجوه؛ فَبَطَلَ ما قالوه، والله أعلمُ.

الشرح: قال - رضى [٢٥/أ] الله عنه -: اعلم - وفقك الله تعالى - أن المصنف أجاب عن الأثر: بأنه قولُ صحابىٍّ؛ وهو ضعيف، أى: ليس بحجة؛ على ما سيأتى بيانه، إن شاء الله تعالى، فيخصه بما إذا كان الأحدث هو الخاصَّ.

وفيه نظر؛ لأنه إمَّا أن يكون حجةً أولاً: فإن لم يكن حجة، سَقَطَ الاحتجاج به، وإن كان حجةً فحملة على الأحدث الخاصَّ خِلَافُ الأصل؛ بل الجواب: أن النسخَ إبطال الدليل بالكلية، بخلاف التخصيص، فأبَانَ كَوْنُ العامِّ المتأخِّر ناسخاً للخاصِّ المتقدِّم بمثل هذه الصيغة الصادرة من الصحابى. وأما الجواب عما تمسك به ابن الفارض أن يقول: إنما لزم ما ذكره من كونه فرض الخاصَّ المتقدِّمَ نهياً؛ فلا جرمَ عَمَّ الأزمانِ؛ بناءً على أن النهى يقتضى التكرار، وفرض العامِّ المتأخِّر أمراً، فلا جرمَ لم يَعَمَّ الأزمانِ. بناءً على أن الأمر لا يقتضى التكرار، فصَحَّ له ما ادعاه من كون الخاصَّ أعمَّ مِنَ العامِّ من هذا الوجه.

أما لو فرضنا الخاصَّ المتقدِّمَ أمراً؛ كقوله: «اقتلوا اليهود»، والعامَّ المتقدِّمَ نهياً؛ كقوله: «لا تقتلوا المشركين» فإنه لا يستقيم كلامه؛ لأنَّ الخاصَّ المتقدِّمَ خاصٌّ فى الأعيان وفى الأزمانِ؛ لأنَّ الأمر لا يقتضى التكرار، فهو خاصٌّ مطلقاً، وقوله: «لا تقتلوا المشركين» عامٌّ مطلقاً:

أما عمومُه فى الأعيان: فبالإتفاق من القائلين بالعموم.

وأما عمومُه فى الأزمانِ: فلأنَّ النهى يقتضى التكرار؛ لأننا نبني الجوابَ على ما ادعاه الخصمَ وسَلَّمناه، وهو أن النهى يقتضى التكرار دُونَ الأمر، وإن معنا ذلك، فلا حاجة إلى هذا الجواب.

وقوله فى المتن: «لأنَّ الأمر لا يتناول كلَّ الأزمان» معناه: أن الأمر لا يقتضى التَّكرارَ؛ بخلافِ النهى؛ فإنه يقتضى التكرار؛ بناءً على ما ادعاه المتوقِّف وسَلَّمناه؛ وبه يتمُّ الجواب، وهو إلزام صحيح.

الكاشف عن الحصول وإذا فرضنا الأمر كذلك، كان المتأخر أعم من المتقدم من كل الوجوه؛ فبطل ما ذكره المتوقف.

قال المصنف - رحمه الله تعالى - : «أما إذا لم يُعرف التاريخ بينهما: فعند الشافعي - رضي الله عنه - : أن الخاص منهما يخص العام. وعند أبي حنيفة - رضي الله عنه - يتوقف فيهما، ويرجع إلى غيرهما، أو إلى ما يرجح أحدهما على الآخر. وهذا سديد على أصله؛ لأن الخاص دائر بين أن يكون منسوخاً، وبين أن يكون مخصصاً، وناسخاً مقبولاً، وناسخاً مردوداً؛ وعند حصول التردد يجب التوقف.

واعتمد أصحابنا فيه على وجهين: أحدهما: أنه ليس للخاص مع العام إلا أن يقارنه، أو يتقدمه، أو يتأخر عنه؛ وقد ثبت تخصيص العام بالخاص عندنا على التقديرات الثلاثة. فعند الجاهل بالتاريخ يكون الحكم أيضاً كذلك.

وهذا ضعيف؛ لأن الخاص المتأخر عن العام: إن ورد قبل حضور وقت العمل بالعام كان تخصيصاً، وإن ورد بعده كان نسخاً.

وعلى هذا نقول: إن كان العام والخاص مقطوعين، أو مطلقين، أو العام مطلقاً، والخاص مقطوعاً - وجب ترجيح الخاص على العام؛ لأن الخاص دائر بين أن يكون ناسخاً، أو مخصصاً. وعلى التقديرين؛ فالخاص مقدم في هذه الصورة.

أما إذا كان العام مقطوعاً به، والخاص مطلقاً: فيتقدير أن يكون الخاص مخصصاً - وجب العمل به؛ لأن تخصيص الكتاب بخبر الواحد جائز.

لكن بتقدير أن يكون ناسخاً؛ لم يجب العمل به؛ لأن نسخ الكتاب بخبر الواحد لا يجوز.

فالحاصل: أن الخاص دائر بين أن يكون مخصصاً، وبين أن يكون ناسخاً مقبولاً، وبين أن يكون ناسخاً مردوداً. وإذا كان كذلك - لم يجب تقديم الخاص على العام مطلقاً.

الثاني: أن العموم يخص بالقياس مطلقاً؛ فلا أن يخص بخبر الواحد أولى.

وهو ضعيف؛ لأن القياس يقتضي أصلاً يقاس عليه، فذلك الأصل: إن كان متقدماً على العام - لم يجز القياس عليه عندنا؛ وكذا القول، إذا لم يعرف تقدمه وتأخره - لا

الكلام فيما يقتضى تخصيص العموم ٥٥٧
يَجُوزُ الْقِيَاسُ عَلَيْهِ.

وَالْمُعْتَمَدُ: أَنَّ فُقَهَاءَ الْأُمُصَارِ، فِي هَذِهِ الْأَعْصَارِ: يُخَصِّصُونَ أَعْمَ الْخَبَرَيْنِ بِأَخَصِّهِمَا،
مَعَ فَقْدِ عِلْمِهِمْ بِالتَّارِيخِ.

فَإِنْ قُلْتُ: «إِنَّ ابْنَ عُمَرَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا - لَمْ يَخْصَّ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَأَمَّهُاتُكُمْ
اللاتِي أَرْضَعْنَكُمْ﴾ [النساء: ٢٣]، بِقَوْلِهِ - ﷺ -: «لَا تُحَرِّمُ الرُّضْعَةُ، وَلَا الرُّضْعَتَانِ».

وَعَنْهُ - أَيْضاً - أَنَّهُ لَمَّا سُئِلَ عَنْ نِكَاحِ النَّصْرَانِيَّةِ - حَرَّمَهُ؛ مُحْتَجّاً بِقَوْلِهِ تَعَالَى:
﴿وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَ﴾ [البقرة: ٢٢١]، وَجَعَلَ هَذَا الْعَامَّ رَافِعاً لِقَوْلِهِ
تَعَالَى: ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ﴾ [المائدة: ٥]؛ مَعَ خُصُوصِيهِ: «قُلْتُ:
ادْعَيْنَا إِجْمَاعَ أَهْلِ هَذِهِ الْأَعْصَارِ. وَيَحْتَمَلُ أَنْ يَكُونَ ابْنُ عُمَرَ امْتَنَعَ مِنْ ذَلِكَ؛ لِذَلِكَ».

الشرح: قال - رضى الله عنه -: اعلم - وفقك الله تعالى - أنه إذا جهل التاريخ،
ولا يعلم تقدّم أحدهما على الآخر: فمذهب الشافعى - رضى الله عنه -: تخصيص
العام بالخاصّ منهما.

ومذهب أبى حنيفة - رضى الله عنه - التوقف، ويرجع إلى غيرهما، أو إلى ما
يترجّح منهما. مخرج من المرجّحات؛ وهذا شديد على أصله؛ لأن الخاصّ دائر بين أن
يكون منسوخاً؛ وذلك لأن الخاصّ عند الجهل بالتاريخ - يحتمل أن يكون متقدماً،
والعام المتأخر يكون ناسخاً له على أصل أبى حنيفة، وهو أن العام المتأخر ينسخ الخاصّ
المتقدّم أو مخصّصاً؛ وذلك لاحتمال أن يكون الخاصّ متأخراً، وورد قبل وقت العمل
بالعام؛ فيكون مخصّصاً، أو بعد وقت العمل بالعام؛ فيكون ناسخاً نسخاً مقبولاً؛ لأنه
يساوى المنسوخ فى السند أو يرجّح عليه، أو نسخاً مردوداً إن كان فوقه فى السند.

وهذه الاحتمالات متعارضة عند الجهل بالتاريخ، ولا ترجيح؛ فوجب التوقف.

اعتمد أصحابنا فيه على وجهين:

أحدهما: أن الخاصّ والعام؛ إما أن يتقارنا، أو يتقدّم أحدهما، أو يتأخر، وقد ثبت
أن الخاصّ يخصّص العام عند العلم بالتاريخ فى الأحوال الثلاثة، وعند الجهل بالتاريخ:
يجب أن يكون الأمر كذلك؛ إذا لا يخلو حالهما من إحدى أحوال ثلاثة، وهو مخصّص
له على كل حال.

قال المصنف: «وهذا ضعيف؛ لأن الخاصّ إذا تأخر عن العام، وورد قبل وقت العمل

بالعامّ - كان مخصّصاً، وإن ورد بعد حضور وقت العمل بالعامّ - كان ناسخاً وجوز على^(١) هذا، فالحق^(٢) التفصيل وهو أن العامّ والخاصّ إذا كانا مقطوعين سنداً، أى: يكونان متواترين، أو يكونان مظنونين سنداً؛ بأن يكونا من باب الآحاد، أو يكون العامّ مظنون السند، أو يكون الخاصّ مقطوع السند، أو الخاصّ مظنونه - فيجب ترجيح الخاصّ على العامّ فى الأقسام الثلاثة الأوّل عند الجهل بالتاريخ؛ لأن الخاصّ [٢٦/أ] دائر بين كونه ناسخاً أو مخصّصاً؛ وعلى التقديرين: فالخاصّ مقدّم على العامّ؛ إما بالنسخ أو التخصيص فى هذه الصور.

وأما الرابع - وهو ما إذا كان العامّ مقطوع السند، والخاصّ مظنونه -؛ فتقدير أن يكون الخاصّ مخصّصاً: وجب العمل به؛ لأنّ تخصيص الكتاب بخبر الواحد جائز.

وأما إذا كان الخاصّ ناسخاً: لم يجب العمل [به]^(٣)؛ لأن نسخ الكتاب بخبر الواحد لا يجوز.

فالحاصل: أن الخاصّ يحتمل أن يكون مخصّصاً، ويحتمل أن يكون ناسخاً نسخاً صحيحاً مقبولاً، ويحتمل أن يكون ناسخاً فاسداً مردوداً.

وإذا كان كذلك: لم يجب تقدّم الخاصّ على العامّ على الإطلاق.

وبعد تبين ضعف هذا الوجه: أن العامّ يخصّص بخبر الواحد مطلقاً، فبالقياس كان أولى، وجه الأولوية: أن القياس فرع^(٤) خير الواحد إذا كان الحكم ثابتاً فى الأصل بخبر الواحد، وإذا ثبت التخصيص بالفرع: فلاّ يُثبت بالأصل كان بطريق الأولى.

قال المصنّف: «وهذا ضعيف؛ لأن القياس يقتضى أصلاً يُقاسُ عليه، وذلك الأصل إنّ كان متقدّماً على العامّ، لم يجوز القياس عليه»:

اعلم: أن هذا الكلام يستشكل، فلا بدّ من إيضاحه وبسطه لإزالة الوهم، فنقول: العامّ إذا دخله التخصيص بخبر خاص: فقد خرجت الصورة التى تناولها الخبر الخاصّ عن العامّ جزماً، فإذا قسنا على الصورة المخصوصة بالخبر الخاصّ صورة أخرى، فهذا تخصيص بالقياس، والقياس يقتدر إلى أصل يُقاسُ عليه، وأصل هذا القياس الصورة المخصوصة عن العامّ بالخبر.

(١) فى «أ»: وأجوز على.

(٢) فى «ب»: على هذا فالحق إليه حمل.

(٣) سقط فى «ب».

(٤) فى «ب»: نوع.

وإذا عرفت ذلك، فنقول: إنما يستقيم التخصيص بالقياس على الصورة التى أخرجت عن العام بخير الواحد عند أبى حنيفة إذا لم يكن العام متأخرًا عن الخاص؛ وذلك لأنه إذا تأخر العام عن الخاص، كان ناسخًا له عند أبى حنيفة؛ فلا يثبت الحكم فى الأصل للمقيس عليه؛ لانتساخ دليله، وإذا لم يثبت الحكم [٢٦/ب] فى الأصل المقيس عليه، بطل القياس؛ لافتقار القياس إلى الأصل المفتقر إلى حكم الأصل المفتقر إلى الخير؛ وقد بطل بانتساخه بالعام.

وإذا اتضح ذلك، فنقول: القائل: القياس يخصص العام على الإطلاق ممنوع، فلا يستقيم قياس خير الواحد عليه؛ لأن الحكم فى الأصل ممنوع وقول المصنف: «لم يجوز [القياس]^(١) عليه عند أبى حنيفة»؛ وهذا لأن الاحتجاج من جهة الشافعى - رضى الله عنه - والمنع متجه على الحجة من جهة أبى حنيفة، فافهم ذلك كذلك؛ وقد صرح بذلك أبو الحسين فى «المعتمد».

قال أبو الحسين^(٢): ومنها - أى: من حجج الشافعى -: أن القياس [يعترض] به على العام، فآخى الخاص بذلك أولى.

والجواب: أن أصل القياس إن كان مقدّمًا على الخير العام، وكان منافيًا له -: فإنه لا يجوز القياس عليه عند الخصم؛ لأنه منسوخ بالعام؛ مثاله: أن يقول النبى ﷺ: «لَا يَبِيعُوا الْبُرَّ»، ثم يقول بعد مدة: «أَحْلَلْتُ لَكُمْ جَمِيعَ الْبَيَاعَاتِ» - فإن المخالف ينسخ تحريم البرّ، ولا يميز قياس الأرز عليه فى التحريم، وإن اشتبه تقدّمه، لم يجوز القياس عليه أيضًا، وإن كان أصل القياس غير متقدم على العام بوجه لا ينافيه - صحّ القياس عليه وخصّص به العام.

مثاله: أن ينهى النبى ﷺ عن بيع البرّ؛ فيجوز أن يقاس عليه، ثم يقول بعد مدة: «أَبَحْتُ لَكُمْ بَيْعَ مَا سِوَى الْبُرِّ»؛ فإن ذلك لا ينسخ التّهى عن بيع البرّ؛ فيجوز أن يقاس عليه أكثر المكيلات، ويخص من جملة هذا العموم، ولا يشبه هذا مسألتنا؛ فإن فى مسألتنا يمكن أن يكون الخير المتقدّم منسوخًا [بالعام].

قال المصنف: «والعمد: أنّ فقهاء الأمصار فى هذه الأعصار يخصّصون أعمّ الخيرين بأخصهما مع فقد علمهم بالتاريخ: هذا الدليل الذى عول عليه أبو الحسين والمصنف فيه [٢٧/أ]^(٣) نظر؛ وذلك لأن للمانع أن يمنع الإجماع الصادر من العلماء بتفاصيل هذه المسألة، ودعوى ذلك فى غاية البعد، والله أعلم.

(١) سقط فى «ب».

(٢) ينظر المعتمد (١/٢٦٠).

(٣) فى «ب» وفيه.

قال المصنف - رحمه الله -: تَبَيُّهُ: إِنَّ الْحَفِيَّةَ، لَمَّا اعْتَقَدُوا أَنَّ الْوَاجِبَ فِي مِثْلِ هَذَا الْعَامِّ وَالْوَاحِدِ: إِمَّا التَّوَقُّفُ، وَإِمَّا التَّرْجِيحُ ذَكَرَ عِيْسَى بْنُ أَبَانَ ثَلَاثَةَ أَوْجُهٍ فِي التَّرْجِيحِ: أَحَدُهَا: اتِّفَاقُ الْأُمَّةِ عَلَى الْعَمَلِ بِأَحَدِهِمَا.

وَتَانِيهَا: عَمَلُ أَكْثَرِ الْأُمَّةِ بِأَحَدِ الْخَبَرَيْنِ، وَعِيَّتُهُمْ عَلَى مَنْ لَمْ يَعْمَلْ بِهِ؛ كَعَمَلِهِمْ بِخَيْرِ أَبِي سَعِيدٍ، وَعَعِيَّتُهُمْ عَلَى ابْنِ عَبَّاسٍ؛ حِينَ نَفَى الرَّبَّا فِي النَّقْدَيْنِ. وَثَالِثُهَا: أَنْ تَكُونَ الرَّوَايَةُ لِأَحَدِهِمَا أَشْهَرَ.

وَرَأَى أَبُو عَبْدِ اللَّهِ الْبَصْرِيُّ وَجْهَيْنِ آخَرَيْنِ:

أَحَدُهُمَا: أَنْ يَتَضَمَّنَ أَحَدُ الْخَبَرَيْنِ حُكْمًا شَرْعِيًّا.

وَتَانِيهَا: أَنْ يَكُونَ أَحَدُ الْخَبَرَيْنِ بَيِّنًا لِلْآخَرِ بِالِاتِّفَاقِ؛ سَأَلْتَاهُمَا عَلَى أَنْ قَوْلُهُ ﷺ «لَا قَطْعَ إِلَّا فِي ثَمَنِ الْمِحْنِ» بَيَانٌ لِلآيَةِ السَّرْقَةِ.

قَالَ أَبُو الْحُسَيْنِ الْبَصْرِيُّ - رَحِمَهُ اللَّهُ -: «هَذِهِ الْأُمُورُ أَمَارَةٌ، لِتَأَخُّرِ أَحَدِ الْخَبَرَيْنِ؛ لِأَنَّ الْخَبَرَ: لَوْ كَانَ مُتَقَدِّمًا مُنْسَوخًا لَمَّا اتَّفَقَتِ الْأُمَّةُ عَلَى اسْتِعْمَالِهِ، وَلَا عَابُوا مَنْ تَرَكَ اسْتِعْمَالَهُ، وَلَمَّا كَانَ نَقْلُهُ أَشْهَرَ، وَلَمَّا أَجْمَعُوا عَلَى كَوْنِهِ بَيِّنًا لِتَأْسِخِهِ، وَكَوْنُ الْحُكْمِ غَيْرِ شَرْعِيٍّ يَفْتَضِي كَوْنَ الْخَبَرِ الَّذِي تَضَمَّنَتْهُ مُصَاحِبًا لِلْعَقْلِ، وَأَنَّ الْخَبَرَ الْمُتَضَمِّنَ لِلْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ مُتَأَخَّرٌ. وَهَذَا الْوَجْهُ ضَعِيفٌ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: قال - رضى الله عنه -: اعلم: أن المراد بقوله: «عِيَّتُمْ عَلَى ابْنِ عَبَّاسٍ حِينَ نَفَى الرَّبَّا فِي النَّقْدِ» المراد به «النقد» - ههنا -: ضدُّ النسيئة، وليس المراد به «النقد» الذهب والفضة.

قوله: «أَنْ يَكُونَ أَحَدُ الْخَبَرَيْنِ حُكْمًا شَرْعِيًّا» معناه: ويتضمن الآخر حكمًا عقليًّا؛ لأنه ﷺ إِنَّمَا يُبْعَثُ لِبَيَانِ الشَّرْعِيَّاتِ دُونَ الْعَقْلِيَّاتِ، وَاسْتَضْعَفَ صَاحِبُ «التَّنْقِيحَاتِ» هَذَا التَّرْجِيحَ.

وأما قوله: «اتِّفَاقُهُمْ عَلَى أَنْ قَوْلُهُ: «لَا قَطْعَ إِلَّا فِي ثَمَنِ مِحْنٍ»^(١) - بَيَانٌ لِلآيَةِ

(١) أخرجه أبو داود (٥٤٨/٤) كتاب الحدود: باب ما يقطع فيه السارق حديث (٤٣٨٧)

والنسائي (٨٣/٨) كتاب قطع السارق: باب القدر الذى إذا سرق قطعت يده، والطحاوى فى

«شرح معاني الآثار» (١٦٣/٣) كتاب الحدود: باب المقدار الذى يقطع فيه السارق، =

الكلام فيما يقتضى تخصيص العموم ٥٦٠
السرقه^(١) - معناه: فوجب لذلك بناؤه عليه.

اعلم: أن قول المصنف: «لما أجمعوا على كونه بياناً لناسخه» سهو، بل صوابه: «بياناً لما قد نسخ»؛ فإن أبا الحسين ذكر في «معتمده» ما ذكرناه صريحاً، ولا يصح ما ذكره المصنف؛ فهو سهو واقع فى النسخ كلها.

وأما قوله: «كون الحكم غير شرعى يقتضى كون الخير الذى يتضمنه مصاحباً للعقل» - فمعناه: أن العقل متقدم، فالخير المصاحب للعقل أيضاً متقدم، فالخير المتضمن للحكم الشرعى متأخر.

قال المصنف: «وهذا الوجه ضعيف»، ونقل عن ابن يونس أن معناه: أن هذا لا يفيد اعتقاد كونه متأخراً، بل لعل سبب ذلك ما ذكره الجمهور، وهو أن كونه متأخراً، بل لعل سبب ذلك ما ذكره الجمهور، وهو: أن كونه خاصاً ينبغى كونه متقدماً على العام.

قال صاحب «التلخيص»: قول المصنف: «إجراء العام على عموميه يوجب إلغاء الخاص» ممنوع وذلك لأن الخاص صار معمولاً به فى الزمن المتقدم؛ فيصير مخصوصاً بالنسبة إلى الزمن المتأخر؛ فلا يلزم إلغاؤه.

وأما الذى ذكره جواباً عن كلام ابن الفارض: فليس بشيء؛ لأن الخاص المتقدم أعم

=والدارقطنى (١٩٢/٣) كتاب الحدود والديات حديث (٣٢٣) والحاكم (٣٧٨/٤) كتاب الحدود باب قطع يد السارق، والبيهقى (٢٥٧/٨) كتاب السرقه باب لمن الجن وما يصح منه كلهم من طريق محمد بن إسحاق عن أيوب بن موسى عن عطاء عن ابن عباس قال: كان لمن الجن على عهد رسول الله ﷺ عشرة دراهم. قال الحاكم: صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه ووافقه الذهبى.

(١) وهى بفتح السين، وكسر الراء، ويجوز إسكان الراء، مع فتح السين، وكسرها؛ يقال: سرق بفتح الراء، يسرق بكسرها سرقاً، وسرقه، فهو سارق، والشيء مسروق، وصاحبه مسروق منه، فهى لغة: أخذ الشيء من الغير خفية، أى شىء كان. واصطلاحاً: عرفها الشافعية: بأنها أخذ المال خفية؛ ظلماً، من حرز مثله بشروط. وعرفها المالكية: بأنها أخذ مكلف حراً لا يعقل لصغره، أو مالاً محترماً لغيره نصائباً، أخرجه من حرزه، بقصد واحد خفية لا شبهة له فيه. وعرفها الحنفية: بأنها أخذ مكلف عاقل بالغ خفية قدر عشرة دراهم. وعرفها الحنابلة: بأنها أخذ مال محترم لغيره، وإخراجه من حرز مثله. ينظر: الصحاح ٧٧/٢، ابن عابدين ٨٢/٤، معنى الختاج (١٥٨/٤)، المغرب ٣٩٣/١، المصباح ٤١٩/١ تهذيب الأسماء للنووى ١٤٨/٢، درر الحكام (٧٧/٢)، المغنى لابن قدامة ١٠٤/٩، كشف القناع ١٢٩/٦، الخرشى على المختصر ٩١/٨.

من حيث إنه تناولَ أزمته أَكْثَرَ مما تناوله [٢٧/ب] العام، سواء فرضناه أمراً أو نهياً، وسواءً فرضنا الأمر مفيداً للتكرار، [أو^(١)] غير مفيد؛ وذلك لأنَّ تناول المنصوص للأزمة غير إفادتها للتكرار؛ لأن إفادتها للتكرار هو بالنسبة إلى كُلِّ شخص في العصر الثاني^(٢) والثالث؛ وهكذا إلى قيام الساعة.

فلو فرضنا الأمر بشيء واحد لا يتكرر في العمر؛ كالحج - فهذا يكون عاما في الأزمان كلها، ويجبُ على أهل كلِّ عصر مع أنه لم يُفد، وعقد هذا: يتبين أن ما ذكره^(٣) لا تعلق له بهذا، كيف ومذهبه في الأمر والنهي سواءً في أنهما لا يقتضيان التكرار !؟

أما قوله: «الخاصُّ دائرٌ بين أن يكونَ منسوخاً ومخصصاً، وبين أن يكونَ ناسخاً مقبولاً، وناسخاً مردوداً»:

قلنا: الناسخُ المردودُ بعيدٌ؛ لأنَّ الكلامَ مفروضٌ في خبرين لم يفرض أحدهما متواتراً، والآخر أحاداً، بل الظاهر أنهما من جنس واحد، فالمقطوعُ ينسخُ المقطوعُ، والمظنونُ ينسخُ المظنونُ؛ فلا يكونُ الناسخُ مردوداً.

أما قوله في الإشكال الذي أورده على الأصحاب: «لو كان العامُّ المقطوعُ متقدماً والخاصُّ متأخراً مظنوناً - يلزم نسخ الكتاب بخبر الواحد؛ وإنه لا يجوز»:

قلنا: هذا الفرض لم يندرج فيه الكتاب أصلاً؛ لأن فرض الكلام في ابتداء المسألة في خبرين رؤياً عن النبي ﷺ، فأين عموم الكتاب ؟! وأيضاً: غير مفروض فيما إذا كان أحدهما متواتراً، والآخر أحاداً؛ فلا يتجه الإشكال.

وأيضاً: الجوابُ الذي ذكره عن الوجه الثاني - ضعيف؛ لأنه لو صحَّ ما ذكره لأنسدَّ بابُ التخصيص.

والجوابُ: أن معنى قولنا: «الأمر يفيد التكرار»: أنه يُوجبُ إدخالَ المصْدرِ في الوجودِ أَكْثَرَ مِنْ مَرَّةٍ؛ وكذا معنى قولنا: «النهي يقتضي التكرار»: أنه يقتضي الانتهاء عن النهي عنه أَكْثَرَ مِنْ مَرَّةٍ، ومن لوازم تكرار كُلِّ واحد [٢٨/أ] من الأمور والمنهيَّ الإتيانُ بالأمورِ به أو الامتناعُ عن المنهيَّ عنه في أَكْثَرَ مِنْ زَمَنٍ واحدٍ، ولا يكفي في

(١) في «ب»: و.

(٢) في «ب»: وأما تناول الأزمنة، فتناول الموجودين في العصر الأول، وتناول الموجودين في العصر الثاني.

(٣) في «ب»: أن ما ذكره من كونه أمراً ونهياً، أو مفيداً للتكرار، أو غير مفيد للتكرار.

الكلام فيما يقتضى تخصيص العموم ٥٦٣
امتنال الأمر الإتيان به مرةً واحدةً، ولا فى امتثال النهى الامتناعُ عن المنهى عنه مرةً واحدةً.

وأما قوله: «إفادَةُ النصوصِ الأزمنةَ [غَيْرُ]»^(١) إفادتها التكرارَ بالنسبة إلى كلِّ شخص فى العصر - فكلام فاسدٌ جدًّا:

بيانه: ليس نفس التكرار اعتبار الأشخاص [بالنسبة إلى كل شخص] ^(٢) فى العصر؛ بل هذا معنى العموم.

وشرح كلام المصنّف فى الجواب عن كلام ابن الفارض يبيّن فساد قوله: «إنَّ كون الأمر مفيداً للتكرار أو غير مفيدٍ [للتكرار]»^(٣)، أو كون النهى مفيداً للتكرار أو غير مفيدٍ للتكرار - لا تعلق له بهذا الكلام؛ فإنّا أوضحنا أن كلام ابن الفارض مفرّع على ذلك، وبينّا أن ما ذكره المصنّف فى الجواب عن كون النهى يقتضى التكرار، وألا يقتضيه - إلزام لابن الفارض. وبه يندفع ما ذكره: أن مذهب المصنّف أن الأمر والنهى لا يقتضيان التكرار. وما أورده بعد ذلك فمندفع؛ لأن بناءً على أن الكلام مفروض فى خبرين مرويين عن النبى ﷺ، وذلك الخير من الكتاب، وما ذكره وهُم محض؛ فإن الكلام مفروض فى خبرين، سواء كانا من كتاب الله أو من السنة، متواتراً كان أو آحاداً، وكأنه توهم من لفظ «الخبر» اختصاصه بكلام النبى ﷺ.

وبما [ذكرناه]^(٤) يندفع جميع ما أورده.

* * *

الْقَوْلُ فِيمَا ظَنَّ أَنَّهُ مِنْ مُخَصَّصَاتِ الْعُمُومِ، مَعَ أَنَّهُ لَيْسَ كَذَلِكَ،

وَفِيهِ مَسَائِلُ:

قال المصنف - رحمه الله -: الْمَسْأَلَةُ الْأُولَى:

الْخِطَابُ الَّذِى يَرِدُ جَوَابًا عَنْ سُؤَالِ سَائِلٍ: إِمَّا أَلَّا يَكُونَ مُسْتَقِلًّا بِنَفْسِهِ، أَوْ يَكُونَ: وَالْأَوَّلُ: عَلَى قِسْمَيْنِ: لِأَنَّ عَدَمَ اسْتِقْلَالِهِ: إِمَّا أَنْ يَكُونَ لِأَمْرٍ يَرْجِعُ إِلَيْهِ؛ كَقَوْلِهِ -

(١) سقط فى «ب».

(٢) سقط فى «ب».

(٣) سقط فى «ب».

(٤) فى «ب»: ذكرناه.

ﷺ - وَقَدْ سُئِلَ عَنْ يَبِعِ الرُّطْبِ بِالتَّمْرِ - : «أَيُنْقَضُ إِذَا جَفَّ؟» قَالُوا: نَعَمْ، قَالَ: «فَلَا إِذَنْ».

وَأَمَّا أَنْ يَكُونَ لِأَمْرٍ يَرْجِعُ إِلَى الْعَادَةِ؛ كَقَوْلِهِ: «وَاللَّهُ، لَا أَكُلُ»، فِي جَوَابِ مَنْ يَقُولُ: «كُلُّ عِنْدِي»؛ لِأَنَّ هَذَا الْجَوَابَ مُسْتَقِلٌّ بِنَفْسِهِ، غَيْرَ أَنَّ الْعَرَفَ اقْتَضَى عَدَمَ اسْتِقْلَالِهِ، حَتَّى صَارَ مُفْتَقِرًا إِلَى السَّبَبِ الَّذِي خَرَجَ عَلَيْهِ.

وَالْقِسْمُ الثَّانِي: عَلَى ثَلَاثَةِ أَنْوَاعٍ؛ لِأَنَّ الْجَوَابَ: إِمَّا أَنْ يَكُونَ مُسَاوِيًا، أَوْ أَخَصَّ، أَوْ أَعَمَّ. وَالْأَعَمُّ: إِمَّا أَنْ يَكُونَ أَعَمَّ مِمَّا سُئِلَ عَنْهُ؛ كَقَوْلِهِ ﷺ لَمَّا سُئِلَ عَنْ بَرٍّ بُضَاعَةً: «الْمَاءُ طَهُورٌ لَا يُنَحِّسُهُ شَيْءٌ».

أَوْ يَكُونَ أَعَمَّ فِي غَيْرِ مَا سُئِلَ عَنْهُ؛ كَقَوْلِهِ ﷺ وَقَدْ سُئِلَ عَنْ مَاءِ الْبَحْرِ: «هُوَ الطَّهُورُ مَاؤُهُ، الْحِلُّ مَيْتَتُهُ».

إِذَا عَرَفْتَ هَذِهِ الْأَقْسَامَ فَقُولُ: أَمَّا الْجَوَابُ الَّذِي لَا يَسْتَقِلُّ بِنَفْسِهِ فَإِنَّهُ يُفِيدُ مَعَ سَبَبِهِ؛ فَيَكُونُ السَّبَبُ مُوجُودًا فِي كَلَامِ الْمُحِبِّ تَقْدِيرًا؛ وَإِلَّا لَمْ يُفِيدَ.

وَلَوْ أَنَّ الْمُتَكَلِّمَ أَتَى بِالسَّبَبِ فِي كَلَامِهِ؛ فَقَالَ: «وَاللَّهُ، لَا أَكُلُ عِنْدَكَ» لَكَانَ الْيَمِينُ مَقْصُورًا عَلَى الْأَكْلِ عِنْدَهُ.

وَأَمَّا الْجَوَابُ الْمُسْتَقِلُّ الْمُسَاوِي فَلَا إِشْكَالَ فِيهِ. وَأَمَّا الْأَخَصُّ فَهُوَ جَائِزٌ بِثَلَاثِ شَرَائِطَ:

أَحَدُهَا: أَنْ يَكُونَ فِيمَا خَرَجَ عَنِ الْجَوَابِ تَنْبِيْهُ عَلَى مَا لَمْ يَخْرُجْ عَنْهُ.

وَتَانِيَهَا: أَنْ يَكُونَ السَّائِلُ مِنْ أَهْلِ الْاجْتِهَادِ.

وَتَالِثُهَا: أَلَّا تَقُوتَ الْمَصْلَحَةُ، بِاشْتِغَالِ السَّائِلِ بِالْاجْتِهَادِ. وَبِذَوْنِ هَذِهِ الشَّرَائِطِ لَا يَجُوزُ.

وَأَمَّا إِذَا كَانَ الْجَوَابُ أَعَمَّ فِي غَيْرِ مَا سُئِلَ عَنْهُ فَلَا شُبْهَةَ فِي أَنَّهُ يَجْرِي عَلَى عُمُومِهِ.

أَمَّا إِذَا كَانَ الْجَوَابُ أَعَمَّ مِمَّا سُئِلَ عَنْهُ فَالْحَقُّ أَنَّ الْعِبْرَةَ بِعُمُومِ اللَّفْظِ، لَا بِخُصُوصِ السَّبَبِ؛ خِلَافًا لِلْمُزْنِيِّ، وَأَبِي ثَوْرٍ؛ فَإِنَّهُمَا زَعَمَا أَنَّ خُصُوصَ السَّبَبِ يَكُونُ مُخْصَصًا لِعُمُومِ اللَّفْظِ. قَالَ إِمَامُ الْحَرَمَيْنِ: «وَهُوَ الَّذِي صَحَّ بِنِ الشَّافِعِيِّ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ -

لَنَا وَجْهَانِ: الْأَوَّلُ: أَنَّ الْمُقْتَضَى لِلْعُمُومِ قَائِمٌ، وَهُوَ اللَّفْظُ الْمَوْضُوعُ لِلْعُمُومِ، وَالْمُعَارِضُ الْمَوْجُودُ وَهُوَ خُصُوصُ السَّبَبِ لَا يَصْلُحُ مُعَارِضًا؛ لِأَنَّهُ لَا مُنَاقَاةَ بَيْنَ عُمُومِ اللَّفْظِ، وَخُصُوصِ السَّبَبِ؛ فَإِنَّ الشَّارِعَ: لَوْ صَرَّحَ وَقَالَ: «يَجِبُ عَلَيْكُمْ أَنْ تَحْمِلُوا اللَّفْظَ الْعَامَّ عَلَى عُمُومِهِ، وَالْأَنْ تَخْصِّصُوهُ بِخُصُوصِ سَبَبِهِ» كَانَ ذَلِكَ جَائِزًا؛ وَالْعِلْمُ بِجَوَازِهِ ضَرُورِيٌّ.

الثَّانِي: أَنَّ الْأُمَّةَ مُجْمِعَةٌ عَلَى أَنَّ آيَةَ اللَّعَانِ، وَالظَّهَارِ، وَالسَّرْقَةِ، وَغَيْرَهَا إِنَّمَا نَزَلَتْ فِي أَقْوَامٍ مُعَيَّنِينَ، مَعَ أَنَّ الْأُمَّةَ عَمَّمُوا حُكْمَهَا، وَلَمْ يَقُلْ أَحَدٌ: إِنَّ ذَلِكَ التَّعْمِيمَ خِلَافٌ الْأَصْلِ.

وَاجْتِاجُ الْمُخَالِفِ: بِأَنَّ الْمُرَادَ مِنْ ذَلِكَ الْخِطَابِ: إِمَّا بَيَانٌ مَا وَقَعَ السُّؤَالُ عَنْهُ، أَوْ غَيْرِهِ: فَإِنَّ كَانَ الْأَوَّلُ: وَجَبَ الْأَلَّا يُزَادَ عَلَيْهِ؛ وَذَلِكَ يَقْتَضِي أَنْ يَتَخَصَّصَ بِتَخْصُّصِ السَّبَبِ. وَإِنْ كَانَ الثَّانِي: وَجَبَ الْأَلَّا يَتَأَخَّرَ ذَلِكَ الْبَيَانُ عَنْ تِلْكَ الْوَاقِعَةِ.

وَأَجَابُ: أَنَّ مَا ذَكَرُوهُ يَقْتَضِي أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ الْحُكْمُ مَقْصُورًا عَلَى ذَلِكَ السَّائِلِ، وَفِي ذَلِكَ الزَّمَانِ، وَالْمَكَانِ، وَالْهَيْئَةِ.

وَأَيْضًا: فَلِمَ لَا يَحُوزُ أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ السُّؤَالُ الْخَاصُّ اقْتَضَى ذَلِكَ الْبَيَانُ الْعَامَّ؟! لَا بُدَّ عَلَى امْتِنَاعِهِ مِنْ ذَلِيلٍ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

تَنْبِيْهُ: هَذَا الْعَامُّ، وَإِنْ كَانَ حُجَّةً فِي مَوْضِعِ السُّؤَالِ، وَفِي غَيْرِهِ؛ إِلَّا أَنَّ دَلَالَتَهُ عَلَى مَوْضِعِ السُّؤَالِ أَقْوَى مِنْهَا عَلَى غَيْرِ ذَلِكَ الْمَوْضِعِ؛ وَهَذَا يَصْلُحُ أَنْ يَكُونَ مِنَ الْمُرْجَحَاتِ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: قال الشيخ أبو بكر بن فورك - رحمه الله -: العام إذا خرج على سبب، هل يجب قصره عليه أم لا؟

اختلف أصحابنا في ذلك: فمنهم من قال: الواجب حملُ الكلام على السبب. ومنهم من قال: بل يجب حمله على ظاهره، ولا يلتفت إلى السبب. ومنهم من قال: إذا كان السبب من صاحب الشرع اقتصر عليه [٢٨/ب] كما إذا قال: «إنما نهيتكم عن كذا وكذا»، وإن كان من جهة غيره فالحكم لكلام صاحب الشرع لا للسبب؛ وذلك كقوله تعالى: ﴿أَحِلُّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ﴾ [البقرة: ١٨٧] فإنه خرج عن سبب الاختيان، ثم يدخل فيه من اختان ومن لم يحتن، وقد يكون مطابقاً للسبب؛

فيجب عند الكل [حمله] ^(١) على ظاهره، وقد يكونُ أعمُّ منه؛ فيجب عندنا الحملُ على ظاهره؛ وذلك على ضربين:

أحدهما: في الحكم الذي سُئِلَ عنه، مثاله: سُئِلَ عَمَّنِ ابْتاعَ عَبْدًا، ثم استعمله، ثم وجد به عيبًا؟ فقال ﷺ «الْخَرَجُ بِالضَّمَانِ» ^(٢)، وذلك يتناول كل بيع ^(٣) وكل مضمون، وفيه ما يعلمُ ذلك وغيره مما يُسألُ عنه؛ كتحقيق ما سئل عن ماء البحر؟ فقال: «هُوَ الظُّهُورُ مَاؤُهُ الْجَلُّ مِيتُهُ» ^(٤).

(١) في «ب»: جملة.

(٢) أخرجه الشافعي (١٤٣/٢-١٤٤) كتاب البيوع باب فيما نهى عنه من البيوع، الحديث (٤٧٩)، والطيلاسي (ص: ٢٠٦)، الحديث (١٤٦٤)، وأحمد (٤٩/٦)، وأبو داود (٧٧٧/٣-٧٧٩)، كتاب البيوع والإحارات باب فيمن اشترى عبداً فاستعمله ثم يجد به عيباً، الحديث (٣٥٠٨)، والنسائي (٢٥٤/٧-٢٥٥): كتاب البيوع: باب الخراج بالضمان، وابن ماجه (٧٥٤/٢): كتاب التجارات، باب الخراج بالضمان، الحديث (٢٢٤٢)، وابن الجارود (ص: ٢١٢-٢١٣): أبواب القضاء في البيوع، الحديث (٦٢٧)، والدارقطني (٥٣/٣): كتاب البيوع، الحديث (٢١٤)، والحاكم (١٥/٢): كتاب البيوع: باب الخراج بالضمان، والبيهقي (٣٢١/٥): كتاب البيوع: باب المشتري يجد ما اشتراه عيباً، والعقيلي في «الضعفاء» (٢٣١/٤)، والبعثي في «شرح السنة» (٣٢١/٤) بتحقيقنا، من رواية ابن أبي ذئب، عن مخلد بن خفاف الغفاري عن عروة، عن عائشة، عن النبي ﷺ به. وقال الترمذي: حديث حسن صحيح غريب، وقد توبع مخلد بن خفاف تابعه هشام بن عروة: أخرجه أحمد (٨٠/٦)، وأبو داود (٧٨٠/٣): كتاب البيوع والإحارات باب فيمن اشترى عبداً فاستعمله ثم وجد به عيباً، الحديث (٣٥١٠)، وابن ماجه (٧٥٤/٢): كتاب التجارات: باب الخراج بالضمان، الحديث (٢٢٤٣)، وابن الجارود في المنتقى (ص: ٢١٢): أبواب القضاء في البيوع، الحديث (٦٢٦)، والعقيلي في «الضعفاء» (٢٣١/٤) وأبو يعلى (٨٢/٨ - ٨٣) رقم (٤٦١٤)، وابن حبان (١١٢٦ - موارد)، والدارقطني (٥٣/٣): كتاب البيوع، الحديث (٢١٣)، والحاكم (١٥/٢): كتاب البيوع: باب الخراج بالضمان، والبعثي في «شرح السنة» (٣٢٠/٤) بتحقيقنا، من طريق مسلم ابن خالد الزنجي، عن هشام بن عروة عن أبيه، عن عائشة: «أن رجلاً اشترى غلاماً في زمن النبي ﷺ وبه عيب لم يعلم به، فاستغله، ثم علم العيب فردّه، فخاصمه إلى النبي ﷺ فقال: يا رسول الله إنه استغله منذ زمن فقال رسول الله ﷺ: الخراج بالضمان، وقال بعضهم: والغلة بالضمان»، قال الحاكم: (صحيح الإسناد)، ووافقه الذهبي، ومسلم بن خالد الزنجي فيه ضعف لكنه توبع تابعه خالد بن مهران: أخرجه الخطيب (٢٩٧/٨ - ٢٩٨)، وتابعه أيضاً عمر بن علي؛ أخرجه ابن عدي في «الكامل» (١٧٠٢/٥) والبيهقي (٣٢٢/٥).

(٣) في «ب»: وهو مضمون.

(٤) أخرجه مالك (٢٢/١): كتاب الطهارة: باب الطهور للوضوء، الحديث (١٢)، والشافعي في =

= (١٦/١): كتاب الطهارة، ومحمد بن الحسن فى الموطأ (٤٣): كتاب الطهارة: باب الوضوء بماء البحر، الحديث (٤٦)، وابن أبى شيبه (١٣١/١): كتاب الطهارات: باب من رخص فى الوضوء بماء البحر، وأحمد (٢ / ٣٦١). والدارمى (١٨٦/١): كتاب الطهارة: باب الوضوء من ماء البحر، والبخارى فى التاريخ الكبير (٤٧٨/٣)، وأبو داود (٦٤/١): كتاب الطهارة: باب الوضوء بماء البحر، الحديث (٨٣)، والترمذى (١٠١-١٠٠/١): كتاب الطهارة: باب ما جاء فى ماء البحر أنه ظهور، الحديث (٦٩)، والنسائى (١٧٦/١): كتاب الطهارة: باب الوضوء بماء البحر، وابن ماجه (١٣٦/١): كتاب الطهارة: باب الوضوء بماء البحر، الحديث (٣٨٦)، وابن خزيمة (٥٩/١): كتاب الطهارة: باب الرخصة فى الغسل والوضوء من ماء البحر الحديث (١١١)، وابن حبان فى «موارد الضمآن إلى زوائد ابن حبان»: كتاب الطهارة: باب ما جاء فى الماء، الحديث (١١٩)، وابن الجارود ص: (٢٥) باب فى طهارة الماء والقدر الذى ينحس الماء والذى لا ينحس، والدارقطنى (٣٦/١): كتاب الطهارة: باب فى ماء البحر، الحديث (١٣)، والحاكم (١٤٠-١٤١/١): كتاب الطهارة، والبيهقى فى (٣/١): كتاب الطهارة: باب التطهير بماء البحر.

وفى «معرفة السنن والآثار» (١٥٠-١٥١) والخطيب فى «تاريخ بغداد» (١٣٩/٧) وابن بشكوال فى «الغوامض» (ص ٥٥٥) واجوزقانى فى «الأباطيل» رقم (٣٣١)، من رواية مالك عن صفوان بن سليم، عن سعيد بن سلمة عن آل ابن الأزرق، عن المغيرة بن أبى بردة، أنه سمع أبا هريرة يقول: سأل رجل رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله إنا نركب البحر ونحمل معنا القليل من الماء فإن تنوضأ به عطشنا أفتنوضأ بماء البحر؟ فقال رسول الله ﷺ: وهو الطهور ماؤه، الحل ميتته. وقال الترمذى: هذا حديث حسن صحيح وقد توبع مالك على هذا الحديث فتابعه أبو أويس وعبد الرحمن بن إسحاق وإسحاق بن إبراهيم. فمتابعة الأول رواها أحمد (٣٩٣-٣٩٢/٢)، ومتابعة الثانى والثالث، أخرجهما الحاكم (١٤١/١): كتاب الطهارة، والبيهقى فى معرفة السنن والآثار (١٥٣-١٥٤): كتاب الطهارة: باب ما تكون به الطهارة من الماء. وقد تابعه أيضاً الجلاح أبو كثير، فرواه عن سعيد بن سلمة. أيضاً أخرجه البخارى فى «التاريخ الكبير» (٤٧٨/٣)، والحاكم (١٤١/١): كتاب الطهارة، والبيهقى (٣/١): كتاب الطهارة: باب التطهير بماء البحر. ومعرفة السنن والآثار (١٥٤/١) كتاب الطهارة: باب ما تكون به الطهارة من الماء. ومن روى هذا الحديث عن أبى هريرة غير المغيرة: سعيد بن المسيب، أخرجه الدارقطنى (٣٧/١) رقم (١٥) والحاكم (١٤٢/١) من طريق عبد الله بن محمد القدامى ثنا إبراهيم بن سعد عن الزهرى عن سعيد عن أبى هريرة به. وسكت عنه الحاكم والذهبى وعبد الله بن محمد القدامى ضعيف. قال ابن عدى (٢٥٨/٤): عامة أحاديثه غير محفوظة وهو ضعيف على ما تبين لى من رواياته واضطرابه فيها ولم أر للمتقدمين فيه كلاماً فأذكره. وأبو سلمة بن عبد الرحمن عنه أخرجه الحاكم (١٤٢/١)، والعقلى فى «الضعفاء» (١٣٢/٢) من طريق سليمان ابن عبد الرحمن الدمشقى ثنا محمد بن غزوان قال: ثنا الأوزاعى عن يحيى بن أبى كثير عن أبى =

= سلمة عن أبي هريرة به. ومحمد بن غزوان قال أبو زرعة: منكر الحديث، وقال ابن حبان: يقلب الأخبار ويسند الموقوف. ينظر المحروحين (٢/٢٩٩)، والمغنى (٢/٦٢٣) رقم (٥٨٩٢) وقد صحح هذا الحديث جمع من الأئمة والحفاظ منهم:

١- البخاري فقال: هو حديث صحيح كما نقل عنه الترمذي في «العلل الكبير» (١/٤١) رقم (٣٣).

٢- الترمذي فقال: حسن صحيح.

٣- ابن خزيمة: بإخراجه في صحيحه وسكوته عليه.

٤- ابن حبان: بإخراجه في صحيحه وسكوته عليه، وقال في «المحروحين» (٢/٢٩٩) حديث أبي هريرة صحيح.

٥- الحاكم.

٦- البيهقي في «معرفه السنن والآثار» (١/١٥٢) ونقل قول البخاري في تصحيح الحديث.

٧- الجوزقاني في «الأباطيل» فقال: هذا حديث حسن وغيرهم كثير. وفي الباب عن علي، وجابر، وعبد الله بن عمرو، وأبي بكر، وابن عباس، وأنس، والفراسي، وابن عمر، وعبد الله المدلجي، وسليمان ابن موسى، ويحيى بن أبي كثير مرسلا. أما حديث علي: فرواه الدارقطني (١/٣٥): كتاب الطهارة: باب في ماء البحر، الحديث (٦)، والحاكم (١/٤٢-١٤٣): كتاب الطهارة، كلاهما من رواية ابن عقدة الحافظ، ثنا أحمد بن الحسين بن عبد الملك، ثنا معاذ بن موسى، ثنا محمد بن الحسين، حدثني أبي عن أبيه، عن جده، عن علي قال: سئل رسول الله ﷺ عن ماء البحر فقال: «هو الطهور ماؤه الحل ميتته». قال الحافظ في «التلخيص» (١/١٢): وفيه من لا يعرف.

وحديث جابر: رواه أحمد (٣/٣٧٣)، وابن ماجه (١/١٣٧): كتاب الطهارة: باب الوضوء بماء البحر، الحديث (٣٨٨)، والدارقطني (١/٣٤): كتاب الطهارة: باب في ماء البحر، الحديث (٣)، وابن خزيمة (١/٥٩)، وابن حبان (١٢٠-موارد): وابن الجارود (٨٧٩)، والدارقطني (١/٣٤) والبيهقي (١/٢٥٣-٢٥٤)، وأبو نعيم في «الحلية» (٩/٢٢٩) من طريق إسحاق بن حازم عن عبيد الله بن مقسم عن جابر أن رسول الله ﷺ سئل عن ماء البحر فقال: الحل ميتته، والطهور ماؤه. قال الحافظ في «تلخيص الخبير» (١/١١): قال أبو علي بن السكن: حديث جابر أصح ما روى في هذا الباب وأخرجه الطبراني في المعجم الكبير (٢/٢٠٣)، الحديث (١٧٥٩)، والدارقطني (١/٣٤)، والحاكم (١/٤٣): كتاب الطهارة، من وجه آخر من رواية العسافي بن عمران، عن ابن حُرَيْج، عن أبي الزبير، عن جابر به. قال الحافظ في «التلخيص» (١/١١): إسناده حسن ليس فيه إلا ما يخشى من التدليس، ورواه الدارقطني (١/٣٤) أيضا من طريق مبارك بن فضالة، عن أبي الزبير.

وحديث عبد الله بن عمرو بن العاص: أخرجه الحاكم (١/٤٣) كتاب الطهارة، من طريق الحكم بن موسى. ثنا معقل بن زياد، عن الأوزاعي، عن عمرو بن شعيب، عن أبيه عن جده، أن-

= رسول الله ﷺ قال «ميتة البحر حلال وماؤه طهور»، وقد رواه الدارقطني (٣٥/١) كتاب الطهارة: باب في ماء البحر، الحديث (٧)، من هذا الوجه أيضا، من رواية الحكم بن موسى، عن معقل فقال عن المثني، عن عمرو بن شعيب ومن طريق المثني أيضا أخرجه ابن عدى فى الكامل (٢٤١٨/٦) والمثني بن الصباح ضعفه ابن معين وغيره وقال النسائي: متروك. يلظر المغنى (٥٤١/٢) رقم (٥١٧٥). قال الحافظ فى «التلخيص» (١٢/١): «وقع عند الحاكم الأوزاعي بدل المثني وهو غير محفوظ».

وحديث أبى بكر: أخرجه الدارقطني (٣٤/١): كتاب الطهارة باب فى ماء البحر، الحديث (٤) من طريق عبد العزيز بن أبى ثابت، عن إسحاق بن حازم الزيات، عن وهب بن كيسان، عن جابر بن عبد الله، عن أبى بكر الصديق أن رسول الله ﷺ سئل عن البحر، الحديث وقال الدارقطني عبد العزيز ليس بالقوى، ورواه ابن حبان فى المحروحين من الحديثين والضعفاء والمتروكين (٣٥٥/١)، من وجه آخر عن أبى بكر مرفوعا، لكنه من رواية المسرى بن عاصم، قال ابن حبان: يسرق الحديث، ويرفع الموقوف، وأخرجه الدارقطني (٣٥/١)، والبيهقي (٤/١): كتاب الطهارة: باب التطهير بماء البحر، عن أبى بكر موقوفا، وصحح وقفه الدارقطني، وابن حبان فى «الضعفاء».

وحديث ابن عباس: أخرجه الدارقطني (٣٥/١): كتاب الطهارة: باب فى ماء البحر، الحديث (١٠)، والحاكم (١٤٠/١): كتاب الطهارة، كلاهما من رواية سريح بن النعمان، عن حماد بن سلمة، عن أبى التياح، عن موسى بن سلمة، عن ابن عباس، قال: سئل رسول الله ﷺ، عن ماء البحر فقال: «ماء البحر طهور». قال الحاكم: صحيح على شرط مسلم. وأقره الذهبي، لكن الدارقطني قال: الصواب أنه موقوف قال الحافظ فى «التلخيص» (١١/١) رواه ثقات لكن صحح الدارقطني وقفه، والموقوف أخرجه أحمد (٢٧٩/١) فى مسند ابن عباس رضى الله عنه من طريق عفان، عن حماد بن سلمة به، وفيه: وسألته يعنى ابن عباس عن ماء البحر، فقال: ماء البحر طهور.

وحديث أنس: أخرجه عبد الرزاق (٩٤/١): كتاب الطهارة: باب الوضوء من ماء البحر، الحديث (٣٢٠)، عن الثورى، عن أبان بن أبى عياش، عن أنس، عن النبى ﷺ فى ماء البحر قال: «الحلال ميتة الطهور ماؤه».

وأخرجه الدارقطني (٣٥/١) كتاب الطهارة: باب فى ماء البحر، الحديث (٨) من طريق محمد ابن يزيد، عن أبان به وقال: أبان متروك.

وحديث الفراسى أو ابن الفراسى: أخرجه ابن ماجه (١٣٦-١٣٧): كتاب الطهارة: باب الوضوء بماء البحر، الحديث (٣٨٧) عن سهل بن أبى سهل عن يحيى بن بكير، عن الليث بن سعد، عن جعفر بن ربيعة، عن بكر بن سودة، عن مسلم بن غنشى عن ابن الفراسى قال: كنت أصيد وكانت لى قرية أجعل فيها ماء، وإبنى توضأت بماء البحر فذكرت ذلك لرسول الله ﷺ فقال: «هو الطهور ماؤه الحل ميتته» هكذا قال ابن ماجه: عن ابن الفراسى. وأخرجه ابن =

وأما إذا كان كلامه لم يُقَدْ إذا لَمْ يَتَعَلَّقْ بالسبب وجب تعليقه عليه؛ مثاله: أنه سئل عن بيع الرطب بالتمر؟ فقال: «أَيْتَقَصُّ»^(١) الرُّطْبُ إِذَا جَفَّ؟ فَقِيلَ: نَعَمْ، فقال: «لَا، إِذَنْ»^(٢).

=عبد البر في التمهيد (٢٢٠/١٦)، من طريق أبي الزيناع روح بن الفرّج القطان، عن يحيى بن بكير، وفيه عن مسلم بن غنشى، أنه حدثه أن الفراسي قال: كنت أصيد في البحر الأخضر على أرماث وكننت أحمل قرية لي فيها ماء، فذكره قال الترمذى فى علله (ص: ٤١) رقم (٣٤)، قال: سألت البخارى عن حديث ابن الفراسى فى ماء البحر فقال: حديث مرسل، لم يدرك ابن الفراسى النبى ﷺ. والفراسى له صحبة. قال الحافظ البوصيرى فى «الزوائد» (١/١٦١): هذا إسناد رجاله ثقات إلا أن مسلماً لم يسمع من الفراسى وإنما سمع من ابن الفراسى وابن الفراسى لا صحبة له وإنما روى هذا الحديث عن أبيه فالظاهر أنه سقط من هذا الطريق.

وحديث ابن عمر: رواه الدارقطنى (٢٦٧/٤) باب الصيد والذبائح والأطعمة، الحديث (٢) من طريق إبراهيم بن يزيد، عن عمرو بن دينار، عن عبد الرحمن بن أبى هريرة، أنه سأل ابن عمر قال: أكل ما طفا على الماء، قال: إن طافه ميتة، وقال: قال رسول الله ﷺ: إن ماءه طهور وميته حل، وإبراهيم بن يزيد هو الخوزى، قال النسائى والدارقطنى: متروك وذكره البخارى فى الضعفاء، وقال الحافظ: متروك، ينظر الضعفاء للنسائى رقم (١٤) والدارقطنى (١٣) والبخارى (١٤) والتقريب (٤٦/١) وحديث عبد الله المدلىجى: أخرجه الطبرانى فى «الكبير» كما فى «المجمع» (٢١٨/١)، وقال الهيثمى: وفيه عبد الجبار بن عمر ضعفه البخارى والنسائى، ووثقه محمد بن سعد أما مرسل سليمان بن موسى ويحيى بن أبى كثير: فأخرجه عبد الرزاق فى «المصنف» (٩٣/١) رقم (٣١٩). وهذا الحديث من الأحاديث التى عدّها بعض الحفاظ متواترة كالحافظ السيوطى ص (٢٣) رقم (١١) والأزهار المتناثرة.

(١) فى «ب»: أتتقص.

(٢) أخرجه مالك (٦٢٤/٢) كتاب البيوع: باب ما يكره من بيع التمر حديث (٢٢) والشافعى (١٥٩/٢) كتاب البيوع: باب فى الربا وأبو داود (٦٥٤-٦٥٥/٣) كتاب البيوع: باب فى التمر بالتمر حديث (٣٣٥٩) والترمذى (٥٢٨/٣) كتاب البيوع: باب ما جاء فى النهى عن الخافلة والمزانية حديث (١٢٢٥) والنسائى (٢٦٩/٧) كتاب البيوع: باب اشتراء التمر بالرطب، وابن ماجه (٧٦١/٢) كتاب التجارات: باب بيع الرطب بالتمر حديث (٢٢٦٤) وأحمد (١٧٩/١) والطبائسى (٢١٤) والطحاوى فى «شرح معانى الآثار» (٦/٤) كتاب البيوع: باب بيع الرطب بالتمر، والدارقطنى (٤٩/٣) كتاب البيوع (٢٠٤، ٢٠٥) والحاكم (٣٨/٢) والبيهقى (٢٩٤/٥) كتاب البيوع: باب ما جاء فى النهى عن بيع الرطب بالتمر: عن عبد الله بن يزيد أن زيدا أبا عياش أخبره أنه سأل سعد بن أبى وقاص عن البيضاء بالسلت فقال سعد: أيهما أفضل قال: البيضاء فنهاه عن ذلك وقال سعد: سمعت رسول الله ﷺ يسأل عن شراء التمر بالرطب فقال رسول الله ﷺ: أيتقص الرطب إذا جف؟ فقالوا: نعم. فنهى عن ذلك. وقال الترمذى: حسن صحيح. وقال الحاكم: هذا حديث صحيح.

وأما إذا سئل عن أشياء، وكان السائل محتاجاً إلى معرفة الحكم فيما له سأل فى الحال - لم يجوز أن يكون جوابه أخص من السؤال، إلا أن يكون السائل من [أهل] الاجتهاد، والحادثة غير نازلة فى الحال؛ فلا يمتنع أن يجيب عن بعض ما سُئِلَ عنه، [وبينه] ^(١) على حكم الباقي؛ لقوله ﷺ «أَرَأَيْتَ لَوْ تَمَضَّمْتُ بِمَاءٍ، ثُمَّ مَجَّحْتَهُ» ^(٢) ١٩.

وقال إمام الحرمين فى «البرهان» ^(٣): لا يخصص العموم بسببه؛ لأنه يدخل فيه دخولاً أولياً، ونقل عن أبى حنيفة تخصيصه به.

قال الغزالي ^(٤): خروج العام على سبب يجعله دليلاً على تخصيصه عند قوم؛ وهو غير مرضى عندنا.

قال القاضى عبد الوهاب المالكي فى «الملخص»: الخلاف فى الجواب المستقل بنفسه، إذا كان أعم من سببه على أى وجه: هل يحمل على ظاهره، أو يقتصر به على سببه؟ ويخرج عنه ما إذا أضاف إليه بيان حكم أجنبى عنه: فذهب أصحاب أبى حنيفة - رضى الله عنه [٢٩/] وأكثر أصحاب الشافعى - رضى الله عنه - إلى أنه يحمل على ظاهره العام، وذهب آخرون إلى أنه يقتصر به على سببه. واختلف أصحابنا فى ذلك: فذهب أكثرهم: إلى أنه لا يقتصر به على سببه، وذهب القاضى إسماعيل: إلى أنه يقتصر

(١) فى وب: وتبعه.

(٢) أخرجه أبو داود (١/ ٧٢٥-٧٢٦) كتاب الصيام: باب القبلة للصائم حديث (٢٣٨٥) وأحمد (٢١/١) وابن أبى شيبة (٣/ ٦٠-٦١) والدارمى (٢/ ١٣) كتاب الصيام: باب الرخصة فى القبلة للصائم، والحاكم (١/ ٤٣١) وابن حبان (٥٠٩-٩٠٥ موارد) وابن خزيمة (٣/ ٢٤٥) رقم (١٩٩٩) والبيهقى (٤/ ٢٦١) وعبد بن حميد فى «المنتخب من المسند» رقم (٢١) كلهم من طريق بكر بن عبد الله عن عبد الملك بن سعيد عن جابر بن عبد الله. قال: قال عمر: هششت قبلت وأنا صائم فقلت: يا رسول الله صنعت اليوم أمراً عظيماً قبلت وأنا صائم قال... فذكر الحديث. قلت: وقد اختلف فى هذا الحديث. فقال الإمام النسائى بعد أن أخرجه فى «الكبرى» (٢/ ١٩٨-١٩٩): هذا حديث منكر وبكير مأمون وعبد الملك روى عنه غير واحد ولا يدرى من هذا. هـ. قلت: وقول الإمام النسائى لم أحده فى المطبوعة من سنته ونقلت هذا القول من تحفه الطالب ص (٤٢٥). وهذا الحديث صححه ابن خزيمة وابن حبان. وقال الحاكم: صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه ووافقه النهبى. وقال الحافظ فى «تخريج مختصر ابن الحاجب» (٢/ ٣٥٩): هذا حديث حسن. وقال الشيخ العلامة أحمد شاكى فى «تعليقه على المسند» (١/ ١٣٨) بعد أن حكى تصحيح ابن خزيمة وابن حبان والحاكم: ولا أدرى وجه النكارة فيه.

(٣) ينظر البرهان (١/ ٣٧٢).

(٤) ينظر المستصفى (٢/ ٦٠).

به على سببه، واختار صاحب «المعتمد»^(١) أن الجواب المستقل بنفسه العام لا يقتصر به على سببه، وغير المستقل يقتصر [به]^(٢) على سببه.

وذكر صورة الجواب الأخص: أن يجيب النبي ﷺ عن بعض ما سئل عنه، [وبنه]^(٣) بذلك على جواب البعض الآخر؛ وذلك أن الجواب المستقل بنفسه يجب قصره على سببه إلا لوجه يقتضى ذلك، وأحد الوجه: العادة، كما إذا قال: «تَغْدِي عِنْدِي» فقال: «لا تغديت»، فالعادة تقتضى بأنه يجب قصره على أنه لا يتغدى عنده؛ نقل هذا عن أبي عبد الله البصري.

وقال أبو الخطّاب الحنبلي: اللفظ العام الوارد على سبب خاص، المستقل بنفسه: يحمل على عموم، ولا يقتصر على سببه؛ وبهذا قال أصحاب أبي حنيفة والأشعرية، وقال مالك: يقتصر على سببه، وبه قال أبو ثور، واختلف أصحاب الشافعي - رضى الله عنه - فقال المزني^(٤) والقفال والدقاق كقول مالك، وقال غيرهم كقولنا.

والدليل على الاعتبار بعموم الصيغة وجهان:

الأول: أن الموجب للعموم قائم، وهو الصيغة، وهو سالم عن معارضة منافاة ثبوت الحكم في الجزء الذي هو فرد من أفراد العموم؛ لعموم الصيغة العامة، والعلم بعدم المنافاة ضروري؛ فثبت للعموم؛ لوجود الموجب له السالم عن المعارض، والمعنى بـ«المنافاة»: أنه يستحيل الجمع بين عموم الصيغة وثبوت حكم العام في الجزء الذي هو فرد من أفراد العام.

والوجه الثاني: هو أن الصيغة موجبة للعموم، واحتمال قصد التخصيص [بخصوص السبب]^(٥) يعارضه احتمال قصد تأسيس الضابط الكلي الذي قد ثبت [٢٩/ب] الحكم في سائر جزئياته، فيتعارض الاحتمالان، فيبقى مجرد الصيغة العامة سالماً عن المعارض.

(١) ينظر المعتمد (٢٨١/١).

(٢) سقط في «ب».

(٣) في «ب»: وبينه.

(٤) إسماعيل بن يحيى بن إسماعيل، أبو إبراهيم المزني: صاحب الإمام الشافعي من أهل مصر. كان زاهداً عالماً مجتهداً قوى الحجة. وهو إمام الشافعيين من كتبه (الجامع الكبير) و(الجامع الصغير) و(المختصر) و(الترغيب في العلم) نسبت إلى مزينة (من مصر) قال الشافعي: المزني ناصر منهبي. وقال في قوة حجته: لو ناظر الشيطان لغلبيه! ينظر وفيات الأعيان ١: ٧١، والانتقاء.

١١٠، الأعلام ٣٢٩/١ (٢١٠٨).

(٥) في «ب»: مخصوص.

وذكر المصنّف وجهًا ثالثًا، وهو: آية الظهار واللعان والسرقة، نزلت في أقوام معينين، والأمة مجمعة على تعميم حكمها، فلو كان خصوص السبب مقتضيًا للتخصيص يلزم قولهم بالتعميم مع المقتضى للتخصيص، ويلزم من ذلك مخالفة الأصل، وذلك باطل؛ فإنّ أحدًا لم يقل بمخالفتهم الأصل.

واعلم: أن المصنّف قال: «إن الشارع لو صرح، وقال: يجب عليكم إجراء هذه الصيغة على عمومها وألا تخصّصوه بالسبب، لكان جائزًا، واعترض صاحب «التنقيح» عليه، وقال: إن الشارع لو تعبدنا بترك التخصيص بكل ما دلّ الدليل على كونه مخصوصًا جاز، ولا يوجب ذلك خروجه عن كونه مختصًا، واعترض أيضًا على [القول] ^(١) الثانى من كلام المصنّف؛ أن السبب قرينة مختصة، ويجوز أن يعلم قصد العموم في مواضع بصريح، أو قرينة على وجه يستقط هذه القرينة.

واعلم: أن ما أورده على كلام المصنّف وارد، وأما على الوجه الذى قررناه فلا يرد أصلاً.

وتقرير الوجه الثانى الدافع لهذا السؤال وغيره: أن يقول: تلك الآيات وردت في أقوام معينين، فعمتها بالإجماع.

فلو كان خصوص السبب موجبًا للتخصيص يلزم التعارض بين الدليلين؛ وهو باطل. لا يقال: قول المصنّف: «لو صرح الشارع بحمل اللفظ على العموم لجازه لا يفيد المقصود؛ لأن النزاع في الظهور لا فى الجواز؛ فإن الخصم يقول: إن اللفظ ظاهر فى الاختصاص بالسبب»-: لأننا نقول: ما ذكره المصنّف من الجواز إنما هو لرفع الاستحالة العقلية من إجراء العموم على عمومه عند وجود خصوص السبب، وليس ذلك لبيان جواز عدم اختصاصه بالسبب على ما فهمه المعارض، فلا يرد السؤال أصلاً.

وأما حجة المخالف فمندفعة؛ لأننا نقول: لم لا يجوز [٣٠/أ] أن يكون المراد بالخطاب بيان المجموع المركّب مما سئل عنه وغيره، بجواب عام يعم تلك الصورة وغيرها؟!

قول القائل: «الأصل فى الجواب المطابقة»:

قلنا: هو مطابق بمعنى أنه جواب له، فإن أريد بالمطابقة ألا يزيد عليه؛ وذلك بأن يكون جوابًا له، ولا يكون متضمنًا حكم غيره: فذلك ممنوع، ونقول أيضًا: لا نسلم

أنه أريد بـ «الخطاب»: بيان جواز ما وقع عنه السؤال؛ وإلا وجب ألا يزيد عليه؛ فيختص العام بالسبب الخاص.

قلنا: لا نسلم بأنه يجب ألا يزداد عليه، ولا نسلم أنه يجب أن يختص باختصاصه؛ وسند المنع: أنه لو اقتضى أن يختص باختصاصه لاختص بذلك الشخص في ذلك الزمان وذلك المكان، وبما ذكرناه من التوجيه سقط قول من اعترض بأن الزمان والمكان لا مدخل لهما في الحكم.

قال الإمام - رحمه الله - تنبيه: هذا العام وإن كان حجة في موضع السؤال وغيره إلا أن دلالة على موضع السؤال أقوى منه على غيره، وهذا يصلح أن يكون من المرجحات:

قال إمام الحرمين في «البرهان»^(١) في هذه المسألة: وقد خان الآن أن نذكر ما نقل من سرف أبي حنيفة في عدم الالتفات إلى السبب، فنقول: أولاً: إذا حكمتنا بتعميم اللفظ الوارد في السبب الخاص فلا شك أنه لا يشترط في تجويز تخصيصها به ما يجوز به تخصيص الألفاظ المطلقة، بل نقول: تخصيص اللفظ بسبب يقوى جانب المؤول ويخفف عليه مؤنة طلب دليل بالغ في الوضوح، ولكننا نقول: لا يجوز إخراج سبب اللفظ بطريق التخصيص عن مقتضى اللفظ، فهو إذن صريح في سببه، ظاهر في غيره.

ونقل عن أبي حنيفة: أنه يجوز استخراج سبب اللفظ بالتخصيص، وإنما ادعى النقلة ذلك عليه من خبيرين:

أحدهما: حديث العجلاني^(٢) في اللعان^(٣)؛ فإنه لاعن امرأته وهي حامل، ونفى

(١) ينظر البرهان (١/٣٧٧).

(٢) أخرجه مالك (٥٦٧-٥٦٦/٢) كتاب الطلاق: باب ما جاء في اللعان حديث (٣٤) والبخاري

(٣١٦/٩) كتاب الطلاق: باب من جاوز الطلاق الثلاث حديث (٥٢٥٩) ومسلم

(١١٢٩/٢-١١٣٠) كتاب اللعان حديث (١٤٩٢/١) وأبو داود (٦٧٩/٢-٦٨٢) كتاب

الطلاق: باب في اللعان، حديث (٢٢٤٥) والنسائي (١٧٠-١٧١) كتاب الطلاق باب بدء

اللعان وابن ماجه (٦٦٧/١) كتاب الطلاق: باب اللعان حديث (٢٠٦٦) وأحمد

(٣٣٧-٣٣٦/٥) والدارمي (١٥٠/٢) كتاب النكاح: باب في اللعان وابن الجارود في «المنتقى»

رقم (٧٥٦) وابن حبان (٤٢٧١-٤٢٧٠) والطحاوي في «شرح معاني الآثار» (١٠٢/٣)

والبيهقي (٣٩٩-٣٩٨/٧) كتاب اللعان: باب سنة اللعان، والبغوي في «شرح السنة» (١٨١/٥)

بتحقيقنا من طريق الزهري عن سهل بن سعد به.

(٣) اللعان لغة. مصدر لاعن لعانا: إذا فعل ما ذكر، أو لعن كل واحد من الاثنين الآخر. قال=

الحمل، فانتفى [٣٠/ب]، [و] ^(١) منع أبو حنيفة نفى الحمل باللعان، وإن لم يرد فى بيان اللعان عن المصطفى ﷺ غير قصة العجلانى. والحديث الآخر حديث عبد بن زمعة، وكان سأل عن ولد أمته فى ملك يمين، فقال: ولد على فراش أبى، فقال ﷺ: «الْوَلَدُ لِلْفِرَاشِ» ^(٢) فعلا أبو حنيفة حتى ألحق الولد بالأب فى النكاح، وإن تيقنا استحالة

=الأزهرى: وأصل اللعن: الطرد، والإبعاد؛ يقال: لعنه الله، أى: باعده. انظر: لسان العرب ٤/٤٠٤، المصباح المنير ٧٦١/٢، واصطلاحاً: عرفه الحنفية بأنه: شهادات مؤكدة بالأيمان مقرونة باللعن قائمة مقام حد القذف فى حقه، ومقام حد الزنا فى حقها. وعرفه الشافعية بأنه: كلمات معلومة، جعلت حجة للمضطر إلى قذف من طلع فراشه وألحق العار به، أو إلى نفى ولد وسميت هذه الكلمات لعانا؛ لقول الرجل: «عَلَيْهِ لعنة الله إِنْ كَانَ مِنَ الكَاذِبِينَ» وإطلاقه فى جانب المرأة من مجاز التغليب، واختير لفظه دون لفظ الغضب وإن كانا موجودين فى اللعان لكون اللعنة مقدمة فى الآية، ولأن لعانه قد يتفك عن لعانها ولا ينعكس. وعرفه المالكية بأنه: حلف زوج مسلم مكلف على زنا زوجته أو نفى حملها وحلفها على تكذيبه أربعاً. وعرفه الحنابلة بأنه: شهادات مؤكدة بأيان من الجانبين، مقرونة باللعن والغضب، قائمة مقام حد قذف أو تعذيب أو حد زنا فى جانبها. ينظر: تبين الحقائق ١٤/٣، حاشية ابن عابدين ٥٨٥/٢، مغنى المحتاج ٣٦٧/٣، الشرح الصغير ٢٩٩/٢ والكافي ٦٠٩/٢، كشاف القناع ٣٩٠/٥ والإشراف ١٦٧/٢.

(١) سقط فى «ب».

(٢) ورد الحديث عن جمع من الصحابة منهم عائشة وأبو هريرة وعثمان وابن مسعود وأبو أمامة:

أما حديث عائشة: فأخرجه البخارى ٣٤٢/٤ كتاب البيوع باب تفسير المشبهات (٢٠٥٣) وفى كتاب الخصومات باب دعوة الوصى للميت (٢٤٢١). وأخرجه أيضاً برقم (٢٢١٨)، ٢٥٢٣، ٢٧٤٥، ٤٣٠٣، ٦٧٤٩، ٦٧٦٥، ٦٨١٧، ٧١٨٢). ومسلم ١٠٨٠/٢ كتاب الرضاع باب الولد للفراش، وتوفى الشبهات (٣٦١/٤٥٧). وأبو داود ٦٩٢/١ كتاب الطلاق باب الولد للفراش (٢٢٧٣). والنسائى ١٨٠/٦ كتاب الطلاق باب إلحاق الولد بالفراش. وابن ماجه ٦٤٦/١ كتاب النكاح، باب الولد للفراش (٢٠٠٤). والدارمى ١٥٢/٢ كتاب النكاح باب الولد للفراش. والدارقطنى ٢٤١/٤ كتاب الأقضية والأحكام (١٣٣ - ١٣٦). ومالك فى الموطأ ٧٣٩/٢ كتاب الأقضية باب القضاء بإلحاق الولد بأبيه. وأحمد فى المسند (٣٧/٦)، ١٢٩، ٢٠٠، ٢٢٦، ٢٣٧، ٢٤٦، ٢٤٧). والبعوى فى شرح السنة ١٩٨/٥ كتاب الطلاق / باب الولد للفراش (٢٣٧١ بتحقيقنا) والبيهقى فى السنن ٤١٢/٧، والطحاوى (١٠٤/٣)، والقضاعى فى مسند الشهاب كما فى فتح الوهاب للغمارى ٢٥٠/١ (٢٠٠).

أما حديث أبى هريرة: فأخرجه أحمد (٢٣٩/٢، ٢٨٠، ٣٨٦، ٤٠٩، ٤٦٦، ٤٧٥، ٤٩٢). والبخارى ٣٣/١٢ كتاب الفرائض / باب الولد للفراش (٦٧٥٠) و ١٣٠/١٢ كتاب الحدود / باب للعاهر الحجر (٦٨١٨). ومسلم ١٠٨١/٢ كتاب الرضاع / باب الولد للفراش (١٤٥٨). والنسائى ١٨٠/٦ كتاب الطلاق / باب إلحاق الولد بالفراش. والترمذى ٤٦٣/٣ كتاب =

=الرضاع باب ما جاء أن الولد للفراش (١١٥٧). وابن ماجه ١/٦٤٦، ٦٤٧ كتاب النكاح باب الولد للفراش (٢٠٠٦). والدارمي ٢/١٥٢ كتاب النكاح باب الولد للفراش. والبيهقي ٧/٤١٢ كتاب اللعان باب الولد للفراش والحميدى (١٠٨٥). والقضاعي فى مسند الشهاب (٢٨٢، ٢٨٣) وعبد الرزاق فى المصنف ٧/٤٤٣ (١٣٨٢١) والخطيب فى التاريخ ٤/٢٩٥.

أما حديث عثمان: فرواه أبو داود ١/٦٩٢ كتاب الطلاق باب الولد للفراش (٢٢٧٥) حدثنا موسى بن إسماعيل، ثنا مهدي بن ميمون أبو يحيى ثنا محمد بن عبد الله بن أبى يعقوب عن الحسن بن سعد مولى الحسن بن على بن أبى طالب رضى الله عنه عن رباح قال: زوجنى أهلى أمة لهم رومية فوقعت عليها فولدت غلاماً أسود مثلى فسميته عبد الله ثم وقعت عليها فولدت غلاماً أسود مثلى فسميته عبيد الله ثم طين لها غلام لأهلى رومى يقال له يوحنة فراطنها بلسانه فولدت غلاماً كأنه وزعة من الوزغات فقلت لها: ما هذا؟ فقالت: هذا ليوحنة فرفعنا إلى عثمان أحسبه قال مهدي قال: فسألها فاعترفا فقال لهما: أترضيان أن أقضى بينكما بقضاء رسول الله ﷺ؟ إن رسول الله ﷺ قضى أن الولد للفراش وأحسبه قال: فجلدها وحلده وكانا مملوكين، ورواه الطحاوى (١٠٤/٣) مختصراً. وذكر نحوه الميثمى فى مجمع الزوائد ١٦/٥ وفيه أن عثمان دفعهما إلى على فقضى فيهما بقضاء رسول الله ﷺ أن الولد للفراش وللعاهر الحجر وحلدهما خمسين خمسين. وقال الميثمى: «رواه أحمد والبخاري وفيه الحجاج بن أرطاة وهو مدلس وبقيّة رجال أحمد ثقات» اهـ.

أما حديث ابن مسعود: فرواه النسائي ٦/١٨١ كتاب الطلاق باب إلحاق الولد بالفراش وأبو يعلى فى مسنده ٩/٨٠ (٥١٤٨). وابن حبان كما فى موارد الظلمات (١٣٣٦) والخطيب فى تاريخ بغداد ١١/١١٦.

أما حديث أبى أمامة: فرواه أحمد ٥/٢٦٧. وابن ماجه ١/٦٤٧ كتاب النكاح باب الولد للفراش (٢٠٠٧). وورد أيضاً من حديث ابن الزبير: أخرجه النسائي ٦/١٨٠-١٨١ كتاب الطلاق باب إلحاق الولد بالفراش ورواه الطبراني فى الأوسط قال الميثمى فى المجمع ٥/١٨: «رجاله ثقات». ورواه ابن ماجه ١/٦٤٦ كتاب النكاح باب الولد للفراش (٢٠٠٥). والطحاوى فى شرح معاني الآثار ٣/١٠٤ والبيهقي فى السنن ٧/٤٠٢ كتاب اللعان باب الولد للفراش وأبو يعلى ١/١٧٧ (١٩٩) كلهم من طريق ابن عيينة عن عبيد الله بن أبى يزيد عن أبيه عن عمر بن الخطاب.

وحديث على بن أبى طالب: قال الميثمى فى المجمع ٥/١٦: «رواه أحمد والبخاري وفيه الحجاج بن أرطاة وهو مدلس وبقيّة رجال أحمد ثقات» اهـ وهو فى المسند ١/١٠٤ وقال البخاري كما فى كشف الاستار ٢/١٩٧ (١٥١٠): «ولا نعلمه عن على إلا بهذا الإسناد وأحسب الحجاج أخطأ فيه، إنما رواه الحسن بن عبد الله بن أبى يعقوب فى إسناد له عن الحسن بن سعد عن رباح عن عثمان». وحديث سعد بن أبى وقاص أن النبى ﷺ قضى بالولد للفراش: رواه البخاري كما فى كشف الاستار ٢/١٩٧، ١٩٨ (١٥١١) حدثنا محمد بن عبد الرحيم ثنا يعقوب بن محمد، ثنا=

العلوق من الزوج، ولم يلحق ولد المملوكة بمولدها، وإن أقر بالوطء والافتراش، فالذى عندي: أنه لا يجوز أن ينسب إلى (متعاقل)^(١) تجويز استخراج السبب تخصيصاً، وما نقل عنه محمولٌ على أن الحديثين لم يبلغاه بكاملهما، وكان ضعيفاً يجمع الأحاديث صارفاً جهام طلبه إلى الراى، مع^(٢) القطع بأن الذين مضوا كانوا لا يتعلقون بالرأى إلا بعد [العجز عن] ^(٣) تتبع ألفاظ الشارع.

قال المصنف - رحمه الله -: المسألة الثانية:

الحق: أنه لا يجوز تخصيص العموم بمذهب الراوى، وهو قول الشافعى - رضى

=عبد العزيز بن عمران عن أبيه عن بكير بن مسمار عن عامر بن سعد عن أبيه به قال البزار: لا نعلمه عن سعد إلا بهذا الإسناد. قال الهيثمى فى الجمع ١٦/٥: «فيه عبد العزيز بن عمران وهو مذكور» ١.هـ وحديث ابن عمر رواه البزار (١٥١٢ كشف الأستار) وفيه سنان بن الحارث قال الهيثمى فى الجمع ١٦/٥: «فيه سنان بن الحارث ولم أعرفه وبقيه رجاله ثقات»

وحديث معاوية: أخرجه أبو يعلى ٣٨٤-٣٨٢/١٣ (٧٣٨٩) قال الهيثمى ١٧/٥: «رواه أبو يعلى وإسناده منقطع ورجاله ثقات». وذكره الحافظ فى المطالب العالية ٦٨/٢-٦٩ (١٦٧٥) وعزاه لأبى يعلى وحديث الحسن رواه أحمد ٤٩٢/٢ حدثنا محمد بن جعفر ثنا عوف عن الحسن قال: «بلغنى أن رسول الله ﷺ قضى أن الولد لصاحب الفرائش وللعاشر الحجر» قال الهيثمى فى الجمع ١٦/٥: «رواه أحمد مرسلًا ورجاله رجال الصحيح».

وحديث ابن عباس: رواه الدارقطنى ١٤٢/٢ كتاب زكاة الفطر (١٨) والطبرانى ١٨٣/١١ (١٤٣٤) من طريق داود بن شبيب ثنا يحيى بن عباد السعدى عن ابن جريج عن عطاء عن ابن عباس أن النبى ﷺ قال، فذكره. قال الهيثمى ١٧/٥: «فيه يحيى بن عباد السعدى وهو ضعيف وقال داود بن شبيب: وكان من خيار الناس وبقيه رجاله ثقات».

وحديث البراء بن عازب وزيد بن أرقم رواه الطبرانى فى الكبير ١٩١/٥ (٥٠٥٧). قال الهيثمى ١٨/٥: «رواه الطبرانى وفيه موسى بن عثمان الحضرى وهو ضعيف»

وحديث عبادة بن الصامت: قال الهيثمى فى الجمع ١٨/٥: «رواه الطبرانى وأحمد فى حديث طويل وإسناده منقطع». وحديث أبى مسعود: رواه الطبرانى فى الكبير وقال الهيثمى فى الجمع ١٨/٥: «وفيه من لا يعرف» ١.هـ.

وحديث وائلة بن الأسقع: رواه الطبرانى فى الكبير ٨٣/٢٢ (٢٠١) قال الهيثمى فى الجمع ١٨/٥: «وفيه جناح مولى الوليد وهو ضعيف».

وحديث أبى وائل: رواه الطبرانى كما فى الجمع ١٨/٥. وقال: «مرسل ورجاله ثقات».

(١) فى «ب»: متعاقل.

(٢) فى «ب»: منع.

(٣) سقط فى «ب».

الكاشف عن الموصول
 اللَّهُ عَنْهُ - لِأَنَّهُ قَالَ: «إِنْ كَانَ الرَّاويَ حَمَلَ الْخَبَرَ عَلَى أَحَدٍ مَحْمَلِيهِ صِرْتُ إِلَى قَوْلِهِ، وَإِنْ تَرَكَ الظَّاهِرَ لَمْ أَصِرْ إِلَى قَوْلِهِ؛ خِلَافًا لِعِيسَى بْنِ أَبَانَ.

وَمِثَالُهُ: خَبَرُ أَبِي هُرَيْرَةَ فِي: «أَنَّ الْإِنَاءَ يُغْسَلُ مِنْ وَلَوْغِ الْكَلْبِ سَبْعًا؛ فَإِنَّهُ خَصَّ ذَلِكَ بِمَذْهَبِ أَبِي هُرَيْرَةَ فِي أَنَّهُ يُغْسَلُ ثَلَاثًا.

وَمِنْهُمْ مَنْ فَصَّلَ؛ فَقَالَ: «إِنْ وُجِدَ خَبَرٌ يَقْتَضِي تَخْصِيصَهُ، أَوْ وَجِدَ فِي الْأَصُولِ مَا يَقْتَضِي ذَلِكَ لَمْ يُخَصَّ الْخَبَرُ بِمَذْهَبِهِ؛ وَإِلَّا خَصَّ بِمَذْهَبِهِ.

لَنَا: أَنَّ مُخَالَفَةَ الرَّاويَ تَحْتَمِلُ أَقْسَامًا ثَلَاثَةً: طَرَفَيْنِ، وَرَاسِطَةً:

أَمَّا طَرَفُ الْإِفْرَاطِ فَهُوَ أَنْ يُقَالَ: الرَّاويَ عَالِمٌ بِالضَّرُورَةِ أَنَّهُ ﷺ أَرَادَ بِذَلِكَ الْعَامَّ الْخَاصَّ: إِمَّا لِحَبْرِ آخَرٍ قَاطِعٍ يَقْتَضِي ذَلِكَ؛ أَوْ لِشَيْءٍ مِنْ قَرَائِنِ الْأَحْوَالِ، وَهَذَا الْإِحْتِمَالُ يُعَارِضُهُ: أَنَّهُ لَوْ كَانَ كَذَلِكَ لَوَجِبَ عَلَى الرَّاويَ أَنْ يُبَيِّنَ ذَلِكَ؛ إِزَالَةً لِلتَّهْمَةِ عَنْ نَفْسِهِ وَلِلشُّبْهِةِ.

وَأَمَّا طَرَفُ التَّفْرِيطِ فَهُوَ أَنْ يُقَالَ: إِنَّهُ تَرَكَ الْعُمُومَ بِمَحَرِّدِ الْهَوَى؛ وَهُوَ مُعَارِضٌ بِمَا أَنَّ الظَّاهِرَ مِنْ عَدَالَتِهِ خِلَافُهُ.

وَأَمَّا الْوَسْطُ فَهُوَ: أَنَّهُ خَالَفَهُ بِدَلِيلٍ ظَنَّهُ أَقْوَى مِنْهُ: إِمَّا خَبَرٌ مُحْتَمِلٌ، أَوْ قِيَاسٌ؛ وَذَلِكَ الظَّنُّ يُحْتَمَلُ أَنْ يَكُونَ خَطَأً، وَيَحْتَمَلُ أَنْ يَكُونَ صَوَابًا.

وَإِذَا تَعَارَضَتِ الْإِحْتِمَالَاتُ فِي مُخَالَفَةِ الرَّاويَ وَجِبَ تَسَاقُطُهَا، وَالرُّجُوعُ إِلَى الْعُمُومِ.

وَاحْتِجَّ الْمُخَالَفُ: بِأَنَّ مُخَالَفَةَ الرَّاويَ: إِنْ كَانَتْ لَا عَنْ طَرِيقٍ كَانَ ذَلِكَ قَادِحًا فِي عَدَالَتِهِ؛ فَالْقَدْحُ فِي عَدَالَتِهِ قَدْحٌ فِي مَتْنِ الْخَبَرِ.

وَإِنْ كَانَتْ عَنْ طَرِيقٍ فَذَلِكَ الطَّرِيقُ: إِمَّا مُحْتَمِلٌ، أَوْ قَاطِعٌ.

وَلَوْ كَانَ الدَّلِيلُ مُحْتَمِلًا لَذَكَرَهُ؛ إِزَالَةً لِلتَّهْمَةِ عَنْ نَفْسِهِ، وَالشُّبْهِةِ عَنْ غَيْرِهِ؛ وَلَمَّا بَطَلَ ذَلِكَ تَعَيَّنَ الْقَطْعُ.

وَالْجَوَابُ: أَنَّ إِظْهَارَهُ لِذَلِكَ الدَّلِيلِ الْمُحْتَمَلِ إِنَّمَا يَجِبُ عَلَيْهِ مَعَ مَنْ نَظَرَهُ؛ فَلَعَلَّهُ لَمْ تَنْفَقِ تِلْكَ الْمُنَاطَرَةُ.

سَلَمْنَا أَنَّهُ ذَكَرُهُ؛ لَكِنْ [لَعَلَّهُ] لَمْ يُنْقَلْ، أَوْ نُقِلَ؛ لَكِنَّهُ لَمْ يَشْتَهَرْ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

المسألة الثالثة:

الحق: أَنَّهُ لَا يَجُوزُ تَخْصِصُ الْعَامِّ بِذِكْرِ بَعْضِهِ؛ خِلَافًا لِأَبِي نُورٍ.

مثاله: قَوْلُهُ ﷺ: «أَيُّمَا إِبَاهٍ دُبِعَ فَقَدْ طَهَرَ» قَالَ: الْمُرَادُ جِلْدُ الشَّاةِ؛ لِأَنَّهُ قَالَ ﷺ فِي جِلْدِ شَاةٍ مَيِّمُونَةَ: «دَبَّاعُهَا طَهُورُهَا».

لَنَا: أَنَّ الْمُخَصَّصَ لِلْعَامِّ لَا بُدَّ وَأَنْ يَكُونَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْعَامِّ مُنَافَاةٌ، وَلَا مُنَافَاةَ بَيْنَ كُلِّ الشَّيْءِ وَبَعْضِهِ؛ لِأَنَّ الْكُلَّ مُحْتَاجٌ إِلَى الْبَعْضِ، وَالْمُحْتَاجُ إِلَيْهِ لَا يُنَافِي الْمُحْتَاجَ.

احتجَّ الْمُحَالِفُ: بِأَنَّ تَخْصِصَ الشَّيْءِ بِالذِّكْرِ يَدُلُّ عَلَى نَفْيِ الْحُكْمِ عَمَّا عَدَاهُ؛ فَتَخْصِصُ الْخَاصِّ بِالذِّكْرِ يَدُلُّ عَلَى نَفْيِ الْحُكْمِ عَنْ غَيْرِهِ؛ وَذَلِكَ يَقْتَضِي تَخْصِصَ الْعَامِّ.

وَالْجَوَابُ: أَنَّا لَا نَقُولُ بِذَلِيلِ الْخَطَابِ.

سَلَمْنَاهُ؛ لَكِنَّ التَّمَسُّكَ بِظَاهِرِ الْعُمُومِ أَوْلَى مِنَ التَّمَسُّكِ بِالْمَفْهُومِ؛ عَلَى مَا تَقَدَّمَ.

الشرح: قال - رضى الله عنه - : قال الشيخ أبو بكر بن فورك: إن عدل الراوى عن ظاهره وجب التمسك، وإن حملة على أحد وجهى محمله صير إليه، ولذلك حمل الشافعى التفرق على التفرق بالأبدان، ولم يلتفت إلى ماعدل عنه أبو هريرة مما روى فى ولوغ الكلب^(١)، وزعم أصحاب أبى حنيفة - رضى الله عنه - أنه يحمل على ما يحمل عليه الراوى، ويخص بقوله، وذهبوا إلى تخصيص خبر أبى هريرة بقوله فى ولوغ والاقتصار على ثلاث. والذى يجب أن يحصل فى هذه المسألة: أنا إذا علمنا من حال الراوى: أنه إنما حمل على ذلك بما علم من قصد النبى ﷺ وأراد به أنه بالضرورة، فالواجب اتباعه؛ لأنه لا يجوز إلى مخالفة الرسول ﷺ مع العلم بقصده؛ فيصير كأنه كان عارفاً بقصد الرسول ﷺ ومراده بالخبر.

وإن حملة على وجه استدلالاً أو مخصصاً بخبر آخر، فلا يجب اتباعه.

قال الغزالى^(٢): مذهب [الصحابى] [٣١/أ] إذا كان بخلاف العموم يجعل مخصصاً

(١) تقدم.

(٢) ينظر المستصفى (٢/١٢٢-١١٣).

عند من يرى قولَ الصحابيِّ حجةً، واختار [أن] ^(١) التخصيص بمذهب الراوي لا يجوز.

قال صاحب «الملخص»: الراوي إذا خالف الحديث من بعض الوجوه، وذلك: إما بأن يروى خيراً عاماً، ومذهبه حمّله على الخصوص، أو أمراً ظاهره الوجوب، فيحمّله على الندب، أو يروى خيراً بلفظ محتمل لا ظاهر له، فيحمّله على أحد محمليه، أو فعلاً لا يقع إلا على بعض الوجوه، وليس في الخبر ذكر الوجه الذي وقع عليه، فيحمّله على وجه لا يعلم إلا من جهته، أو يروى خيراً، ويذهب إلى خلافه؛ كما يروى عن عائشة - رضي الله عنها - حديث الرضاع بخمسة ^(٢)، وهي لا ترى التحريم بأقل من عشر رضعات ^(٣)، وكحديث أبي هريرة؛ فإنه الحديث الموجب لغسل المولوغ سبعةً، وهو ^(١) سقط في «أ». ^(٢) أخرجه مالك (٦٠٨/٢) كتاب الرضاع باب جامع ما جاء في الرضاعة حديث (١٧) ومسلم (١٠٧٥/٢) كتاب الرضاع باب التحريم بخمس رضعات حديث (١٤٥٢/٢٤) والشافعي (٢١/٢) كتاب النكاح باب فيما جاء في الرضاع حديث (٦٦) والدارمي (١٥٧/٢) كتاب النكاح باب كم رضعة تحرم، وأبو داود (٥٥١/٢) كتاب النكاح باب هل يحرم ما دون خمس رضعات؟ حديث (٢٠٦٢) والترمذي (٤٥٦/٣) كتاب الرضاع باب ما جاء لا تحرم المصّة ولا المصتان، حديث (١١٥٠) والنسائي (١٠٠/٦) كتاب النكاح باب القدر الذي يحرم من الرضاعة، وابن حبان (٤٢٠٧- الإحسان) والبيهقي (٤٥٤/٧) كتاب الرضاع باب من قال لا يحرم من الرضاع إلا خمس رضعات من طريق عبد الله بن أبي بكر عن عمرة عن عائشة به. وأخرجه مسلم (١٠٧٥/٢) كتاب الرضاع: باب التحريم بخمس رضعات حديث (١٤٥٢/٢٥) والشافعي في «المسنّد» (٢١/٢) كتاب النكاح: باب فيما جاء في الرضاع حديث (٦٧) وسعيد بن منصور (٢٧٩/١) رقم (٩٧٦) وابن الجارود (٦٨٨) والدارقطني (١٨١/٤) من طريق يحيى بن سعيد عن عمرة عن عائشة به. وأخرجه ابن ماجه (٦٢٥/١) كتاب النكاح: باب لا تحرم المصّة والمصتان حديث (١٩٤٢) من طريق القاسم بن محمد عن عمرة عن عائشة.

(٣) من شروط التحريم أن يصل اللبن إلى خوف الطفل من معدة، أو دماغ، خمس رضعات متفرقات يقينا، فإن ارتضع أقل من الخمس؛ لم يثبت التحريم. نعم، لو حكم حاكم لم ينقض قوله للخلاف؛ وكذا لا يثبت التحريم لو شك في كونه رضع خمساً أو أقل؛ لأن اليقين وهو عدم التحريم لا يرتفع بالشك، خلافاً للإمام مالك رضي الله تعالى عنه حيث قال: يثبت بالشك؛ احتياطاً. وكون التحريم لا يثبت إلا بخمس رضعات، هو مذهب إمامنا الشافعي رضي الله تعالى عنه وبه قال من الصحابة سيدنا عبد الله بن الزبير، وعبد الله بن مسعود، وأم المؤمنين عائشة رضي الله عنهم ومن التابعين سعيد بن المسيب، وعطاء، وطاوس، ومن الفقهاء أحمد، وإسحاق، وحكاه ابن القيم عن الليث بن سعد، رضوان الله تعالى عليهم أجمعين. وذهب أبو حنيفة رضي الله عنه إلى أن التحريم يثبت برضعة واحدة، وبه قال من الصحابة سيدنا علي كرم الله وجهه =

وعبد الله بن عباس، وعبد الله بن عمر. ومن الفقهاء سيدنا مالك، والأوزاعي، والثوري رضى الله تعالى عنهم. وذهب داود الظاهري: إلى أنه يثبت التحريم بثلاث رضعات، وبه قال من الصحابة سيدنا زيد بن ثابت، ومن الفقهاء أبو ثور رضى الله عنهم. واحتج إمامنا الشافعي، ومن وافقه، بما رواه الإمام مسلم رضى الله تعالى عنه قال: حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى قَالَ: قَرَأْتُ عَلَى مَالِكٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي بَكْرٍ عَنْ عُمَرَةَ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: كَانَ فِيْمَا أَنْزَلَ مِنَ الْقُرْآنِ عَشْرُ رَضَعَاتٍ مَعْلُومَاتٍ يَحْرَمْنَ، ثُمَّ نَسَخَ بِخَمْسِ مَعْلُومَاتٍ فَتَوَفَّى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَهُنَّ فِيْمَا يُقْرَأُ مِنَ الْقُرْآنِ. وقد روى هذا الحديث أبو داود، والنسائي، والترمذي، وابن ماجه، وذكره الشافعي فى مسنده فقال: «أَخْبَرَنَا سُفْيَانُ عَنْ يَحْيَى بْنِ سَعِيدٍ عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أَنَّهَا كَانَتْ تَقُولُ: نَزَلَ الْقُرْآنُ بِعَشْرِ رَضَعَاتٍ مَعْلُومَاتٍ يَحْرَمْنَ، ثُمَّ صِيرَ إِلَى خَمْسٍ فَكَانَ لَا يَدْخُلُ عَلَى عَائِشَةَ إِلَّا مَنْ اسْتَكْمَلَ خَمْسَ رَضَعَاتٍ». فهذه الرواية صريحة فى إناطة التحريم بخمس رضعات، وأنها ناسخة لغيرها، وأن الأمر قد استقر على ذلك، فلوم تكن هى مناط الحكم، لما كانت ناسخة لغيرها، لكن التالى، وهو عدم كونها ناسخة لغيرها باطل؛ فبطل ما أدى إليه، وهو عدم كونها مناط الحكم، فثبت نقيضه، وهو أنها مناطة، وهو المطلوب. الملازمة ظاهرة؛ إذا لو نيط الحكم بغيرها، لكان هو الناسخ للعشردونها. أما بطلان التالى الذى هو عدم كونها ناسخة فلمخالفته لصريح النص، وهو: «ثُمَّ نُسِخَ بِخَمْسِ مَعْلُومَاتٍ» ويؤيد هذا المذهب أنه لا يخالف مادل على ربطه بغير الخمس من القليل والكثير، بل يكون تقييداً له لا ناسخاً، بخلاف القول بالتحريم بالقليل والكثير؛ فإنه يخالف مادل على نفى التحريم بالرضعة والرضعتين، وبخلاف القول بالتحريم بالثلاث؛ فإنه يخالف مادل على الإناطة بالخمسة، دون ما كان أقل منها. واعترض هذا الدليل من وجوه:

الوجه الأول: منع كون ما نقل عن أم المؤمنين قرآناً؛ لعدم تواتره، وعدم إثباته فى المصاحف، وأجيب بأن عدم كونه قرآناً لاتفاء التواتر لا يمنع من وجوب العمل؛ فإنه يكفى فيه اللفظ، وقد احتج الأئمة بخبر الواحد فى مواضع كثيرة: فاحتج الإمام الشافعي، وأحمد رضى الله تعالى عنهما به فى هذا الموضوع، واحتج أبو حنيفة به فى وجوب التتابع فى صيام كفارة اليمين ولا سند له إلا قراءة ابن مسعود رضى الله تعالى عنه «فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ مُتَتَابِعَاتٍ»، واحتج به سيدنا مالك والصحابة قبله رضوان الله تعالى عليهم فى فرض السلس للواحد من ولد الأم وله أخ أو أخت من أم؛ فى قراءة أبي، وقد أجمع على هذا، وليس له سند سوى هذه القراءة. وباجملة فعدم القرآنية لعدم التواتر، لا ينافى وجوب العمل؛ لأن القرآنية لا يلزمها إلا انعقاد الصلاة به، وتخريم مَسَّه على الحدث، وقراءته على الجنب، والتعبد بتلاوته والتحدى به، وليس من لوازمها الخاصة بها عدم وجوب العمل؛ لأن وجوب العمل قد يثبت بالآحاد الذى ليس بقرآن. وقول المعترض سندا لمنعه؛ لعدم إثباته فى المصحف، ممنوع؛ لأنه لا يثبت فى المصاحف إلا ما بقيت تلاوته، سواء نسخ حكمه أم بقى، بخلاف ما نسخت تلاوته، فلا يثبت فيها سواء نسخ حكمه أيضاً أو بقى، فالمدار فى الإثبات فى المصاحف على بقاء التلاوة فقط. وظهر من هذا أن القرآن له جهة =

«تلاوة وجهه حكم، وكل منهما إما منسوخ أو باق، فالأقسام أربعة: باقى التلاوة والحكم؛ كما فى قوله تعالى: ﴿وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾ وهو كثير، ومنسوخ التلاوة والحكم؛ كقول سيدتنا عائشة رضى الله عنها: «عشر رضعات معلومات يحرمهن». ومنسوخ التلاوة دون الحكم؛ كما روى عن سيدنا عمر بن الخطاب رضى الله عنه أنه قال: «كان فيما أنزل الله: الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله» وكان يقول: لسو أن يقول الناس: زاد عمر فى القرآن لكتبته فى حاشية المصحف، وهذا النوع أى منسوخ التلاوة دون الحكم يحفظه الله فى صدور الأمة ويتوارثونه جيلا بعد جيل؛ ومنسوخ الحكم دون التلاوة؛ كما فى قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ﴾ الآية: فإنها نسخت بآية ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبِّصْنَ أَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ وكآية الوصية؛ نسخت بآية الموارث.

الوجه الثانى من أوجه الاعتراض: قالت الحنفية: الحكم إنما يعلم من داله وهو اللفظ، فإذا نسخ اللفظ، فمن أين يعلم؟. وأجيب بأن نسخ التلاوة لا يستلزم إلا نفى لوازمها، كصحة الصلاة بها، وإبانتها فى المصاحف، ولا يستلزم نفى الحكم لجواز حفظه فى صدور الأمة.

الوجه الثالث: قالت الحنفية: كيف ساغ الاستدلال بهذا، مع أنه لم ينقل نقل الأخبار، بل نقل نقل القرآن، ولم يثبت به لعدم تواتره؟ وأجيب بمتنع أنه ليس بقرآن بأنها تلتزم أنه قرآن، ولا يشترط التواتر إلا فيما بقيت تلاوته، بخلاف ما نسخت تلاوته كما هنا، سلمنا أنه ليس بقرآن، ولكن انتفاء قرآنيته لا يستلزم نفى حجته، لأنه يكفى فيها الظن؛ كما تقدم. وأجاب الشوكانى بالتزام أنه سنة، لكونه مروى صحابى، وهو يسلم التوقيف عنه ﷺ، وذلك كاف فى الحجة.

الوجه الرابع: قال النافى للعدد: تسليم هذا الاستدلال يؤدى إلى إثبات النسخ بعد زمن الرسول ﷺ لقول سيدتنا عائشة (رضى الله تعالى عنها). فتوفى رسول الله ﷺ وهن فيما يقرأ من القرآن. وأجيب بأن المراد بقولها رضى الله عنها: فتوفى... إلخ - أن النسخ قد تأخر إنزاله إلى قرب وفاة الرسول ﷺ حتى إن من لم يبلغه النسخ؛ لقرب عهده بالإسلام أو بعد داره كان يقرؤها، فلما بلغه رجوع، فصار إجماعاً على أنه لا يتلى، فلا نسخ بعد زمنه ﷺ.

الوجه الخامس من أوجه الاعتراض على الدليل: أن الاستدلال بهذا يؤدى إلى إثبات النسخ بخير الواحد، وهو لا يثبت إلا بالتواتر؛ وأجيب بأنه ليس بنسخ بخير الواحد إنما هو نقل نسخ به، وشتان بينهما.

الوجه السادس: قالت سيدتنا عائشة رضى الله تعالى عنها: «كان تحريم الرضاع فى صحيفة، فلما توفى رسول الله ﷺ تشاغلنا بغسله فدخل داجن الحى فأكلها، فلو كان قرآنا لكان محفوظاً؛ لقوله تعالى ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ أجاب الماوردى بما حاصله: أن داجن الحى أكل الصحيفة التى فيها رضاع الكبير، وهو منسوخ، ولم يأكل ما يدل على العدد، ولئن سلمنا ذلك فيكفى الحفظ فى الصدور، وقد وهبهم الله تعالى حافظه قوية؛ قال ﷺ: «وَأَنجِلْ أُمْتِي فِى صُدُورِهَا» على أن المعتبر حفظ الحكم، وهو محفوظ منقول إلينا.

=الدليل الثانى: وعن أم المؤمنين سيدتنا عائشة رضى الله تعالى عنها أن رسول الله ﷺ أمر امرأة أبى حذيفة، فأرضعت سالماً خمس رضعات، وكان يدخل عليها بتلك الرضاعة، رواه أحمد.

وفى رواية أن أبى حذيفة تبنى سالماً، وهو مولى لامرأة من الانصار، كما تبنى النبى ﷺ زيداً، وكان من تبنى رجلاً فى الجاهلية دعاه الناس ابنه وورث ميراثه حتى أنزل الله عز وجل: ﴿ادْعُوهُمْ لِآبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ فَإِنْ لَمْ تَعْلَمُوا آبَاءَهُمْ فَاِخْوَانُكُمْ فِى الدِّينِ وَمَوَالِيكُمْ﴾ فردوا إلى آبائهم، فمن لم يعلم له أب فمولى، وأخ فى الدين، فجاءت سهلة بنت سهيل، فقالت: يا رسول الله، كنا نرى سالماً ولداً، وكان يأوى معى ومع أبى حذيفة، ويرانى فضلى، وقد أنزل الله عز وجل فيه ما قد علمت. فقال: وأرضيعيه خمس رضعات، فكان بمنزلة ولده من الرضاعة. رواه مالك فى الموطأ، وأحمد؛ فهذا صريح فى ربط التحريم بالخمس؛ إذ لو كان الأقل كافياً، لما كان لذكر الخمس فائدة، خصوصاً وأن إرضاع سهلة لضرورة، والضرورة تقدر بقدرها. اعترض النافى للعدد هذا الدليل بقوله: هذا الدليل لتحريم رضاعة الكبير، وهو منسوخ، فلا يتمسك به فى إثبات العدد لغير الكبير. وأجيب بأن الحديث قد اشتمل على حكمين: رضاعة الكبير، وإثبات العدد، ونسخ أحد الحكمين لا يستلزم نسخ الآخر؛ لاشتغاله على المصلحة، ونظير هذا قوله تعالى: ﴿وَاللَّاتِ يَأْتِيَنَّ الْفَاجِئَةُ مِنْ يُنَايَكُمُ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةٌ مِنْكُمْ، فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِى الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا﴾ فقد اشتملت هذه الآية على حكمين: العدد الثابت للزنا، وحده، وهو الإمساك فى البيوت، وقد نسخ هذا الأخير مع بقاء الأول.

وأجيب أيضاً: بأن رضاع الكبير لم ينسخ، بل هو غير محرم لعدم سببه ومقتضيه؛ وذلك لأن رضاع الكبير إنما حرم بسبب سبق التبنى المباح، فلما حرم التبنى، ونسخ الله حكمه بقوله تعالى: ﴿ادْعُوهُمْ لِآبَائِهِمْ﴾ الآية سقط ما تعلق به من تحريم رضاع الكبير. ولهذا نظائر؛ منها فسخ الحج إلى العمرة فى أشهر الحج عند نفورهم من العمرة فى أشهره، فلما استقر هذا الحكم فى نفوسهم، سقط به فسخ الحج، ولم يفسخ، بزوال سببه.

والدليل الثالث: هو ما استدلل به الأصحاب من نفى التحريم بالرضعة والرضعتين؛ فمنها ما روى عن سيدتنا عائشة رضى الله تعالى عنها أن النبى ﷺ قال: وَلَا تُحْرَمُ الْمَصَّةُ وَلَا الْمَصَّانُ. ومنها ما روى عن أم الفضل أن رجلاً سأل النبى ﷺ أتحرّم المصّة؟ فقال: لَا تُحْرَمُ الرُّضْعَةُ وَالرُّضْعَتَانِ وَالْمَصَّةُ وَالْمَصَّانُ. وفى رواية أخرى دخل أعرابى على نبى الله ﷺ وهو فى بيتى فقال: يا نبى الله، إني كنت لى امرأة، فتزوجت عليها أخرى، فزعمت امرأتى الأولى أنها أرضعت الحدثنى رضعة أو رضعتين، فقال النبى ﷺ: وَلَا تُحْرَمُ الْإِمْلَاحَةُ وَلَا الْإِمْلَاحَتَانِ، فهذه الأحاديث صريحة فى نفى التحريم بالرضعة والرضعتين، فلا يتعلق التحريم بقليل الرضاع وكثيره؛ كما هو مذهب الحنفية، ولا يؤخذ بمفهومها، وهو التحريم بالثلاث، كما هو قول داود؛ للأحاديث الدالة على حصر التحريم بالخمس؛ مثل: ما رواه الشافعى رضى الله تعالى عنه فى مسنده: «وكان لا يدخل على عائشة إلا من استكمل خمس رضعات»، وما ثبت من رواية ابن ماجه: «ولا يحرم إلا عشر»

= «أو خمس»، خصوصاً لو جرينا على ما قاله الزخشرى من أن الإخبار بالجملة الفعلية يفيد الحصر. اعترض هذا بثلاث اعتراضات:

الأول: هذا استدلال بمفهوم العدد، والعدد لا مفهوم له. وأجيب: بأنه لا يؤخذ بمفهوم العدد إلا إن دلت قرينة، والقرينة هنا قائمة من نسخ العشر بالخمس، وإلا لم يكن لذكرها فائدة، وأيضاً الأحاديث المفيدة لحصر التحريم فى الخمس.

الثانى: هذه الأحاديث محمولة على ما إذا لم يصل اللبن إلى الجوف. أجيب بأن الرضعة لا تطلق إلا على ما وصل إلى الجوف بالمص والازدراء، وأيضاً على هذا لم يكن لذكر الرضعة فائدة، لأن الرضعة والمائة فى نفي التحريم سواء.

الثالث: قالت الحنفية، والمالكية: إن مفهوم هذه الأحاديث يدل على التحريم بالثلاث، فكما أن منطوقه حجة علينا، فمفهومه حجة عليكم. وأجيب: بأن المفهوم مقيد بمنطوق الأحاديث الدالة على ربط التحريم بالخمس. ومن أدلة الشافعية القياس على اللعان بجامع أن كلا سبب للتحريم المؤبد وعرى عن جنس الاستباحة، فلا يرد الوطء بشبهة مثلاً؛ فإنه لم يعر عن جنس الاستباحة، فلهذا لم يفتقر إلى العدد. واحتج النافى للعدد وهم الحنفية والمالكية بالكتاب والسنة والقياس؛ أما الكتاب: فقوله تعالى: ﴿وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّائِي أَرْضَعْنَكُمْ﴾ ومن أرضعت مرة واحدة يطلق على فعلها هذا الاسم «الرضاعة». ويقال لها: أم أرضعت؛ فتدخل فى عموم الآية؛ وبهذا احتج ابن عمر على ابن الزبير حين قال: لا تحريم إلا بخمس رضعات. فقال: كتاب الله أولى من قضاء ابن الزبير.

وأما السنة: فمنها قوله ﷺ: «يَحْرُمُ مِنَ الرُّضَاعِ مَا يَحْرُمُ مِنَ النَّسَبِ» فأطلق ولم يقيد بعدد. ومنها قوله ﷺ: «الرُّضَاعَةُ مِنَ الْمَجَاعَةِ» ولا شك أن الرضعة الواحدة تسد الجوعة. ومنها ما ثبت فى الصحيحين عن عقبه بن الحارث أنه تزوج أم يحيى بنت أبى إهاب، فجاءت امرأة سوداء فقالت: قد أرضعتكما. قال: فذكرت ذلك لرسول الله ﷺ فأعرض عنى، قال: فتنتحيت، فذكرت ذلك له، فقال: وَكَيْفَ وَقَدْ رُغِمَتْ أَنَّهَا قَدْ أَرْضَعَتْكُمَا، فنهاه عنها، رواه أحمد، والبخارى وفى رواية دَعَّاهَا عَنْكَ، فلو لم يكن مطلق الرضاع محرماً لسأله عن العدد، ولكنه قد أمره بتركها بادئ الأمر.

وأما القياس: فأفراده كثيرة، فمنها: قياسه على الوطء بشبهة وعقد النكاح؛ بجامع أن كلا يفيد التحريم المؤبد، فيعطى حكمه من عدم اعتبار العدد؛ ومنها القياس على الإفطار فى رمضان بجامع الوصول إلى الجوف، فيعطى حكمه؛ ومنها القياس على حد الخمر بجامع أن كلا متعلق بالشرب، فلا ينافى بالعدد. والجواب عن هذه الأدلة: أما عن الآية فمطلقها مقيد بالأحاديث الدالة على اعتبار الخمس، ولا مانع من تقييد السنة للكتاب، وتقييد المطلق ببيان لا نسخ ولا تخصيص؛ قال تعالى: ﴿لِيُنْزِلَ لِلنَّاسِ مَا نَزَلَ إِلَيْهِمْ﴾ وبهذا تعلم الجواب عن قول ابن عمر لابن الزبير؛ لأن ابن الزبير لم يقض برأيه، بل بالتوقيف. قال المزنى: قلت للشافعى: أسمع ابن الزبير من النبى ﷺ؟ قال: نعم، سمع، وله تسع سنين، ومن له تسع سنين يصح نقله وروايته؛ لأنه يضبط ما يسمعه. وأما عن الأحاديث: فعن الأول منها أن الأخبار التى وردت فى شأن الرضاع على نوعين: =

يرى الاكتفاء بثلاث، واختلف الناس على مذاهب خمسة:

أحدها: أن المصير إلى الحديث أولى على كل حال.

الثاني: أن تفسير الراوى أولى على كل وجه.

الثالث: أنه إن كان عدولاً عن ظاهر الخبر، فالخير أولى، وإن كان حملاً له على أحد حمليه، فحملة أولى؛ وهو المحكى عن الشافعى، رضى الله عنه.

الرابع: عن أصحابنا: أنه إن كان فعله بمشاهدة الحال أو بمخارج الكلام فهو أولى، وإن كان لا يعلم إلا بالاستدلال بغير هذه فالخير أولى.

والخامس: زيادة على هذا: هو أنه إن كان لا طريق له إلا ذلك فهو أولى، وإن كان هذا أو غيره فالظاهر أولى.

=الأول: ما كان المقصود منها الحكم وهو التحريم. الثاني: بيان العدد المحرم، ولكل مقام، وهذا الحديث من النوع الأول على أن إطلاقه مقيد بما ذكر. وعن الثاني: أن الرضعة الواحدة لا تسد الجوعة، خصوصاً إذا لم يصل إلى حوفه غير قطرة. وعن الثالث: حمل مطلقه على المقيد دفعاً لإهمال أحد الدليلين، ولم يتم ما يدل على النسخ على أنه يَحْتَمَلُ أن يكون ترك الاستفصال اعتماداً على بيانه من قبل، ولا حجة مع الاحتمال. وأما عن القياس: فالجواب عن الأول منها: أنه قياس مع الفارق؛ لأن الأصل لم يعر عن جنس الاستباحة بخلاف الفرع، وعن الثاني: أن العلة، والحكمة التي كان لأجلها التحريم فى الرضاع، لم تتحقق فى الإفطار، وهى التغذية؛ فهو قياس مع الفارق أيضاً. وعن الثالث بالمنع من الإلحاق؛ لأن الشارع حرم المسكر بدون تقييد بعده؛ قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رَجَسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ ولا كذلك الرضاع؛ فإنه نص على العدد المحرم، ولا قياس مع النص. استدلل داود ومن وافقه بقوله ﷺ «لَا تَحْرُمُ الْمَصَّةُ وَلَا الْمَصْتَانِ وَلَا الرُّضْعَةُ وَلَا الرُّضْعَتَانِ» ونحوه من كل ما دل على نفى التحريم بالرضعة وبالاثنين؛ فدلّت هذه الأحاديث بمفهومها على تحريم الثلاث، وقالوا أيضاً: إن ما يعتبر فيه العدد والتكرار، يعتبر فيه من الثلاث، وأيضاً إن هذا العدد هو أول مراتب الجمع. الجواب: أما عن الأول فإن مفهوم هذه الأحاديث مقيد بالأحاديث الصريحة الدالة على اعتبار الخمس، وقد جرى قوله ﷺ «لَا تَحْرُمُ الرُّضْعَةُ، وَلَا الرُّضْعَتَانِ، وَلَا الْمَصَّةُ وَلَا الْمَصْتَانِ» مجرى قوله ﷺ «إِنَّمَا الرُّبَا فِى النَّسِيبَةِ» فإن مفهومه هو حواز الرُّبَا فى المنجز؛ إذا كان مقايضة، وليس كذلك للنصوص الأخرى الدالة على جريان الرُّبَا فيه؛ أو يجاب بأن هذه الأحاديث التى تمسككم بها واردة على سؤال خاص، ورواية أم الفضل مصرحة بلفظ السؤال؛ فلا يدل على إثبات الحكم، فيما عدا هذا السؤال؛ والجواب عن الثانى والثالث: أن النص رافع لهذه الاحتمالات. ينظر نص كلام شيخنا قاسم العبدى فى الرضاع.

قال صاحب «الإحكام»^(١): مذهب الشافعي في القول الجديد ومذهب أكثر الفقهاء [و] الأصوليين: أن مذهب الصحابي: إذا كان على خلاف [ظاهر] ^(٢) العموم، وسواء كان هو الراوي أو غيره لم يكن مخصصاً للعموم [خلافاً لأصحاب أبي حنيفة والحنابلة وعيسى بن أبيان وجماعة من الفقهاء، واختار عدم التخصيص بمخالفة الراوي، وتبعه ابن الحاجب، واختار أبو الخطّاب الحنبلي التخصيص بقول الصحابي].

واعلم أن صاحب «الملخص» ذكر من مثل المسألة حديث تفرق [٣١/ب] المتبايعين على التفرق بالأبدان؛ لأن ابن عمر - رضي الله عنهما - حمل ذلك وهو روايه وحديث الربا في قوله ﷺ «يُذَا بِيْدٍ»^(٣) - على عدم الافتراق إلا بعد التقابض؛ لأن [ابن]^(٤) عمر صرفه إلى ذلك، وهو روايه، وحمل «مَنْ بَدَلْ دَيْنَهُ فَأَقْتُلُوهُ»^(٥) على عمومه في الرجال والنساء، وإن كان ابن عباس روايه صرفه إلى الرجال.

ومن أصحاب الشافعي من يقول: ليس ذلك بمصير منه إلى مذهب الراوي، بل حملة على ذلك نوع اجتهاد.

(١) ينظر الإحكام (٣٠٩/١).

(٢) سقط في «ب».

(٣) أخرجه ابن عدى (٤٢٥/٢) وابن حزم في «المحلى» (٤٧٩/٨) والبيهقي (٢٨٦/٥) كتاب البيوع: باب من قال بجران الربا في كل ما يكال ويوزن، من طريق حيّان بن عبيد الله قال: سألت أبا جحز عن الصرف، فقال: يدا بيد كان ابن عباس لا يرى به بأساً ما كان منه يداً بيد فأتاه أبو سعيد فقال له: ألا تتقى الله حتى متى يأكل الناس الربا أو ما بلغك أن رسول الله ﷺ قال: الثمر بالتمر والخنطة بالخنطة والشعير بالشعير والذهب بالذهب والفضة بالفضة يداً بيد عينا بعين مثلاً، فما زاد فهو ربا ثم قال: وكذلك ما يكال ويوزن. قال ابن عدى: تفرد به حيّان وقال البيهقي: وقد تكلموا فيه وأعله ابن حزم بجهالة حيّان وعدم سماعه من أبي سعيد وابن عباس. وللحديث طريق آخر: فأخرجه الدارقطني (١٤/٣) كتاب البيوع: حديث (٣٩) من طريق المبارك بن مجاهد عن مالك عن أبي الزناد عن سعيد بن المسيب أن رسول الله ﷺ قال: لا ربا إلا في الذهب والفضة أو ما يكال أو يوزن مما يؤكل ويشرب. قال الدارقطني: هذا مرسل ووهم المبارك على مالك في رفعه إلى النبي ﷺ وإنما هو من قول سعيد بن المسيب قال الزيلعي في «نصب الراية» (٣٧/٤): وقال ابن القطان: المبارك بن مجاهد ضعيف ومع ضعفه فقد انفرد عن مالك برفعه والناس روه عنه موقوفاً. وقال عبد الحق: هكذا رواه المبارك بن مجاهد ووهم على مالك في رفعه وإنما هو قول سعيد ا.هـ. وقد أخرجه مالك في «الموطأ» (٦٣٥/٢) رقم (٣٧) من قول سعيد بن المسيب.

(٤) سقط في «ب».

(٥) تقدم.

واعلم: أن حديث أبى هريرة فى ولوغ الكلب يَصْلُحُ أن يكون مثلاً لمطلق مخالفة الراوى لظاهر الحديث الذى يرويه، ولا يصلح لمذهب الراوى فى تخصيص العام بمذهبه، وحمله الحديث على الغسل سبباً استحباباً، وذلك مجاز إذا قلنا: ظاهر الأمر يقتضى الوجوب، فيكون مثلاً لصورة من مسائل الباب، وأما العموم والخصوص فلا.

قال المصنف - رحمه الله -: «الحق أنه لا يجوز تخصيص العام بذكر بعضه؛ خلافاً لأبى ثور» وقد ذهب أبو ثور: إلى أنه يخصّص قوله ﷺ «أَيُّمَا إِهَابٍ دُبِغَ فَقَدْ طَهَّرَ» بقوله ﷺ فى جلد شاة ميمونة: «دِبَاغُهُ طَهُورُهُ»^(١) والدليل على صحة ما ذكرناه هو: أنه لا بدّ وأن يكون بين الخاصّ والعام منافاة؛ بمعنى: أنه لا يمكن الجمع بينهما فى إجرائهما على ظاهرهما؛ وهذا لأنه إذا أمكن إجرائهما على ظاهرهما، فلا يُضَارُّ إلى التخصيص؛ لأنّ النافى للتخصيص قائم، وهو سالم عن معارضة المنافاة بين العامّ والمخصّص بالتفسير المذكور؛ فلا يثبت التخصيص؛ عملاً بالنافى السالم عن المعارض، ولا منافاة ههنا بين الجزء والكُلِّ؛ ضرورة افتقار الكل إلى الجزء؛ فلا تخصيص لما ذكرناه.

ويظهر بهذا التقرير فساد قول من قال: المنافاة بين العامّ والخاصّ ليس هو مدرك الخصم؛ إذ ليس المدعى إلا سلامة صيغة العموم عمّا ذكرناه من المنافاة.

قال المصنف - رحمه الله -: **السَّأَلَةُ الرَّابِعَةُ:**

اختلفوا فى التَّخْصِصِ بِالْعَادَاتِ.

(١) أخرجه مالك (٤٩٨/٢): كتاب الصيد: باب ما جاء فى جلود الميتة، الحديث (١٧)، والشافعى فى «السند» (٢٦/١): كتاب الطهارة الباب الثالث فى الآنية والدباغ، الحديث (٥٨)، وأحمد (١/ ٢١٩)، والدارمى (٢/ ٨٦): كتاب الأضاحى: باب الاستمتاع بجلود الميتة، ومسلم (١/ ٢٧٧): كتاب الحيض: باب طهارة جلود الميتة بالدباغ، الحديث (٣٦٦/١٠٥)، وأبو داود (٤/ ٣٦٧): كتاب اللباس: باب فى أهب الميتة، الحديث (٤١٢٣)، والترمذى (٤/ ٢٢١): كتاب اللباس: باب ما جاء فى جلود الميتة إذا دبغت، الحديث (١٧٢٨)، والنسائى (٧/ ١٧٣): كتاب الفرع والعتيرة: باب جلود الميتة، وابن ماجة (٢/ ١١٩٣): كتاب اللباس: باب لبس جلود الميتة، إذا دبغت، الحديث (٣٦٠٩)، وابن الجارود (ص: ٢٩٥): باب ما جاء فى الأطعمة، الحديث (٧٨٤)، والطحاوى (١/ ٤٦٩): كتاب الصلاة: باب دباغ الميتة، والطبرانى فى «الصغير» (١/ ٢٣٩)، والدارقطنى (١/ ٤٦): كتاب الطهارة: باب الدباغ، الحديث (١٧)، والبيهقى (١/ ٢٠): كتاب الطهارة: باب اشتراط الدباغ فى طهارة جلد ما لا يؤكل لحمه وإن ذكى؛ وابن شاهين فى «الناسخ والنسوخ» (ص - ١١٧) والبيهقى فى شرح السنة (١/ ٣٩٢) من طرق عن ابن وعلة عن ابن عباس به، وله ألفاظ مختلفة. وقال الترمذى: هذا حديث حسن صحيح.

وَالْحَقُّ: أَنْ نَقُولَ: الْعَادَاتُ: إِمَّا أَنْ يُعْلَمَ مِنْ خَالِهَا: أَنَّهَا كَانَتْ حَاصِلَةً فِي زَمَانِ الرَّسُولِ ﷺ وَأَنَّهُ ﷺ مَا كَانَ يَمْنَعُهُمْ مِنْهَا، أَوْ يُعْلَمَ أَنَّهَا مَا كَانَتْ حَاصِلَةً، أَوْ لَا يُعْلَمَ وَاحِدٌ مِنْ هَذَيْنِ الْأَمْرَيْنِ:

فَإِنْ كَانَ الْأَوَّلُ صَحَّ التَّخْصِصُ بِهَا؛ لَكِنَّ الْمَخْصَصَ فِي الْحَقِيقَةِ هُوَ تَقْرِيرُ الرَّسُولِ ﷺ عَلَيْهَا.

وَأِنْ كَانَ الثَّانِي لَمْ يَجْزِ التَّخْصِصُ بِهَا؛ لِأَنَّ أَفْعَالَ النَّاسِ لَا تَكُونُ حُجَّةً عَلَى الشَّرْعِ؛ بَلْ لَوْ أَجْمَعُوا عَلَيْهِ لَصَحَّ التَّخْصِصُ بِهَا؛ لَكِنَّ الْمَخْصَصَ حِينَئِذٍ هُوَ الْإِجْمَاعُ، لَا الْعَادَةُ.

وَأِنْ كَانَ الثَّلَاثُ كَانَ مُحْتَمِلًا لِلْقِسْمَيْنِ الْأَوَّلَيْنِ، وَمَعَ اجْتِمَالِ كَوْنِهِ غَيْرِ مُخْصَصٍ، لَا يَحْزُرُ الْقَطْعُ بِذَلِكَ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

المَسْأَلَةُ الْخَامِسَةُ: كَوْنُهُ مُحَاطِبًا: هَلْ يَقْتَضِي خُرُوجَهُ عَنِ الْخِطَابِ الْعَامِّ ؟:

أَمَّا فِي الْخَبَرِ فَلَا؛ لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٩]؛ لِأَنَّ اللَّفْظَ عَامٌّ، وَلَا مَانِعَ مِنَ الدُّخُولِ.

وَأَمَّا فِي الْأَمْرِ الَّذِي جُعِلَ جَزَاءً؛ فَقَوْلُهُ: «مَنْ دَخَلَ دَارِي فَأَكْرَمْتُهُ» فَيُشَبَّهُ أَنْ يَكُونَ كَوْنُهُ أَمْرًا قَرِينَةً مُخْصَصَةً، وَاللَّهُ أَعْلَمُ. [٣٢/أ].

الشرح: قال - رضى الله عنه - : قال الغزالي: ^(١) مما ظن أنه من مخصصات ^(٢) العموم، وليس منها: عادات المخاطبين، فإذا قال ﷺ لطائفة من أمته: «حَرِّمْتُ عَلَيْكُمُ الطَّعَامَ وَالشَّرَابَ» وكان عاداتهم [تناولهم] ^(٣) طعام مخصوص، فلا يقتصر بالنتهى على معتادهم، بل يدخل فيه لحم السمك والطيور وما لا يدخل فى أرضهم؛ لأن الحجة فى لفظه؛ وهو عامٌّ، وألفاظه غير مبنية على عادات الناس فى معاملاتهم؛ حتى يدخل فيه شرب البول وأكل التراب، [وابتلاع الحصى والنواة].

وهذا بخلاف لفظ «الدابة»؛ فإنها تحمل على ذوات الأربع خاصة لعرف أهل اللسان فى تخصيص اللفظ، وأكل النواة والحصى يسمى أكلاً فى العادة وإن كان لا يعتاد فعله.

(١) ينظر المستصفى (٢ / ١١١ - ١١٢).

(٢) فى «ب»: تخصصات.

(٣) فى «ب»: لتناول.

ففرق بين ألا يعتاد الفعل وبين ألا يعتاد إطلاق الاسم على المسمى.

وبالجملة: فعادة الناس تؤثر في تعريف مرادهم من ألفاظهم، ولا تؤثر في ألفاظ الشرع حتى إن الجالس على المائدة يطلب الماء، يفهم منه الماء العذب البارد، لكن لا يؤثر في تغيير خطاب الشارع إياهم.

قال صاحب «الخصص»: العادات على ضريئين: عادة من طريق تخصيص الفعل، وعادة من طريق تخصيص الخطاب، وهو استعمال اللفظ في بعض ما تناوله غير حقيقته.

أما العادة من طريق الفعل، وصورته أن يقول: «حرمت عليكم اللحم والخبز» وكانت عادتهم جارية بأكل نوع منهما وترك نوع منه، فلا يجوز قصر الخطاب على النهي على ما جرت العادة بأكله؛ بل يجب حمله على العموم.

وأما إن كانت العادة من طريق استعمال اللفظ في بعض ما يجري عليه [اللفظ]^(١)؛ كلفظ «الدابة» أو في مجازه؛ كلفظ «الغائط» - فالواجب حمل الخطاب عليه.

وأما إذا كانت العادة جارية فيما ورد به عموم الحمل على بعض: رجع فيه إلى العادة؛ لأن العرف كاللغة الجارية.

قال صاحب «المعتمد»^(٢): اعلم أن العادة التي هي بخلاف [٣٢/ب] العموم ضربان: أحدهما: عادة في الفعل. والثاني: عادة في استعمال العموم.

أما الأول: فبأن يعتاد الناس شرب بعض الدماء، ثم يحرم الله تعالى شرب الدماء بكلام يعم الدماء؛ فلا يجوز تخصيص هذا العموم.

وأما العادة في استعمال العموم: فيجوز أن يكون العموم مستغرقاً في اللغة، ويتعارف الناس استعماله في بعض تلك الأشياء فقط؛ نحو: اسم «الدابة»؛ فإنه في اللغة لكل ما يدب، وفي العرف للخيول، فمتى أمرنا الله - تعالى - في الدابة بشيء حملناه على الخيل.

قال صاحب «الإحكام»^(٣): إذا كان من عادة المخاطبين تناول طعام خاص، فورد خطاب بتحريم الطعام؛ كقوله: «حرمت عليكم الطعام» فقد اتفق الجمهور من العلماء على إجراء الطعام على عمومه في تحريم كل طعام على وجه يدخل فيه المعتاد وغيره،

(١) سقط في «ب».

(٢) ينظر المعتمد (١/٢٧٨).

(٣) ينظر الإحكام (٢/٣١٠).

[وأن العادة لا تكون منزلة للعموم على تحريم غيره]؛ خلافاً لأبى حنيفة - رضى الله عنه - وهذا بخلاف تخصيص لفظ «الدابة» بذات الأربع عرفاً؛ فإنه يتبع العرف، وتابعه ابن الحاجب نقلاً واختياراً.

وقال المازرى: العادة الفعلية غير مخصصة، بخلاف القولية؛ ومثال الفعلية: قوله ﷺ: «إِذَا وَلَّغَ الْكَلْبُ فِي إِنَاءٍ أَحَدَكُمْ فَلْيَغْسِلْهُ سَبْعًا» مع أن عاداتهم ألا يضعوا فى أوانيهم التى تصلها الكلاب إلا الماء، فيختص ذلك بالماء، أو يعم جميع ما يتصور فيه الولوغ؟ خلافاً فى مذهب مالك، فكانها عادة فعلية.

قال ابن برهان: فى تخصيص العادات بالعموم خلاف.

واعلم: أنه تلخص من الخلاف فى مسألتنا هذه: أن فى عادة المخاطبين، هل يختص العام أم لا؟ وليس الخلاف فى أن العرف والعادة هل ينقل الألفاظ عن مفهوماتها اللغوية إلى غيرها؟

وأما ما اختاره المصنف فى أصله فحاصله يعود إلى أن المخصص - على التحقيق - تقرير الرسول ﷺ أو الإجماع، لا العادة.

قال المصنف - رحمه الله -: الْمَسْأَلَةُ السَّادِسَةُ:

الْخُطَابُ الْمُتَنَوِّلُ لِمَا يَنْدَرِجُ فِيهِ النَّبِيُّ ﷺ وَالْأُمَّةُ؛ كَقَوْلِهِ: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ...﴾ [البقرة: ٢١]، ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا...﴾ [البقرة: ١٠٤] عَامٌّ فِي حَقِّهِمَا.

وَمِنْهُمْ مَنْ خَصَّصَهُ بِالْأُمَّةِ؛ قَالَ: لِأَنَّ مَنْصِبَ الرَّسُولِ ﷺ يَقْتَضِي إِفْرَادَهُ بِالذِّكْرِ.

وَهُوَ بَاطِلٌ؛ لِأَنَّ اللَّفْظَ عَامٌّ، وَلَا مَانِعَ مِنْ دُخُولِ الرَّسُولِ ﷺ فِيهِ.

وَقَالَ الصِّيْرَفِيُّ: كُلُّ خُطَابٍ لَمْ يُصَدَّرْ بِأَمْرِ الرَّسُولِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ بِتَبْلِيغِهِ، وَلَكِنْ وَرَدَ مُطْلَقًا؛ فَالرَّسُولُ ﷺ مُخَاطَبٌ بِهِ؛ كَغَيْرِهِ.

وَكُلُّ مَا كَانَ مُصَدَّرًا بِأَمْرِ الرَّسُولِ بِتَبْلِيغِهِ؛ فَذَلِكَ لَا يَتَنَاوَلُهُ؛ كَقَوْلِهِ: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ﴾ [الأعراف: ١٥٨].

الْمَسْأَلَةُ السَّابِعَةُ:

الْخُطَابُ الْمُتَنَوِّلُ لِمَا يَنْدَرِجُ فِيهِ الْحُرُّ وَالْعَبْدُ، وَالْمُسْلِمُ وَالْكَافِرُ لَا يَخْرُجُ عَنْهُ الْعَبْدُ وَالْكَافِرُ؛

أَمَّا الْعَبْدُ فَلَأَنَّ اللَّفْظَ عَامًّا، وَقِيَامُ الْمَانِعِ الَّذِي يُوجِبُ التَّخْصِصَ خِلَافُ الْأَصْلِ؛ وَهَذَا الْقَدْرُ يُوجِبُ دُخُولَ الْعَبْدِ فِيهِ؛ بَلِ الْعِبَادَةُ الَّتِي تَرْتَبُ عَلَى الْمَالِكِيَّةِ لَا تَتَحَقَّقُ فِي حَقِّ الْعَبْدِ؛ لِأَنَّ الْعَبْدَ لَيْسَ لَهُ صِلَاةُ الْمَالِكِيَّةِ؛ فَأَمَّا فِيمَا عَدَاهُ فَهُوَ دَاخِلٌ فِيهِ.

فَإِنْ قُلْتُ: «الْمَانِعُ مِنْ ذَلِكَ هُوَ مَا نَبَتَ مِنْ وَجُوبِ خِدْمَتِهِ لِسَيِّدِهِ فِي كُلِّ وَقْتٍ يَسْتَحْدِمُهُ فِيهِ، وَذَلِكَ يَمْنَعُهُ مِنَ الْعِبَادَاتِ فِي هَذِهِ الْأَوْقَاتِ.

فَإِنْ قُلْتُمْ: «إِنَّمَا يُلْزَمُهُ خِدْمَةُ سَيِّدِهِ؛ لَوْ فَرَّغَ مِنَ الْعِبَادَاتِ ١»:

فَنَقُولُ: لِمَ كَانَ تَخْصِصُ الدَّلِيلِ الدَّالِّ عَلَى وَجُوبِ خِدْمَةِ السَّيِّدِ بِمَا دَلَّ عَلَى وَجُوبِ الْعِبَادَةِ أَوْلَى مِنْ تَخْصِصِ مَا دَلَّ عَلَى وَجُوبِ الْعِبَادَةِ بِمَا دَلَّ عَلَى وَجُوبِ خِدْمَةِ السَّيِّدِ ٢؟

قُلْتُ: مَا دَلَّ عَلَى وَجُوبِ خِدْمَةِ السَّيِّدِ فِي حُكْمِ الْعَامِّ، وَمَا دَلَّ عَلَى وَجُوبِ الْعِبَادَاتِ فِي حُكْمِ الْخَاصِّ؛ لِأَنَّ كُلَّ عِبَادَةٍ يَتَنَاوَلُهَا لَفْظٌ مَخْصُوصٌ؛ كَأَيَّةِ الصَّلَاةِ، وَآيَةِ الصِّيَامِ؛ وَالْخَاصُّ مُتَقَدِّمٌ عَلَى الْعَامِّ.

وَأَمَّا بَيَانُ أَنَّ كَوْنَهُ كَافِرًا لَا يُخْرِجُهُ عَنِ الْعُمُومِ فَقَدْ بَيَّنْتُ فِي بَابِ أَنَّ الْكُفَّارَ مُخَاطَبُونَ بِالشَّرَائِعِ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ. [١/٣٣]

الشرح: قال - رضى الله عنه - : قال ابن برهان: النبوة هل هى قرينة مقتضية لاستخراج الرسول ﷺ عن الخطاب العام أو لا ؟ فيه خلاف؛ فذهب أكثر الفقهاء والمتكلمين: إلى أنها لا تخصص (١) وذهب شذوذة من الفقهاء وزمرة من الأصوليين: إلى أن النبى ﷺ لا يدخل فى مقتضى الخطاب العام، وقال: العرف هل هو قرينة مخرجة للعبد والأمة عن الخطاب العام ؟ فذهب جماعة من الفقهاء والأصوليين: إلى أنها لا تخصص (٢) وذهب بعض الأصوليين إلى خلافه.

قال المصنف - رحمه الله -: الْمَسْأَلَةُ الثَّامِنَةُ:

قَصْدُ الْمُتَكَلِّمِ بِخِطَابِهِ إِلَى الْمَذْحِ، أَوْ إِلَى الذَّمِّ لَا يُوجِبُ تَخْصِصَ الْعَامِّ.

وَمَنْعَ بَعْضِ فُقَهَائِنَا مِنْ عُمُومِ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَالَّذِينَ يَكْزُرُونَ الذَّهَبَ وَالْفِصَّةَ﴾ [التوبة: ٣٤]، وَأَبْطَلُوا التَّعْلُقَ بِهِ فِي بُتُوتِ الزَّكَاةِ فِي الْحُلِيِّ، وَقَالُوا: الْقَصْدُ بِهِ لِلْحَاقِّ

(١) فى وب: تختص.

(٢) فى وب: تختص.

الذَّمِّ بِمَنْ يَكْثُرُ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ، وَلَيْسَ الْقَصْدُ بِهِ الْعُمُومُ.

وَالْجَوَابُ: أَنَّا فَهَمْنَا الذَّمَّ مِنَ الْآيَةِ؛ لِدَلَالَةِ اللَّفْظِ عَلَيْهِ، وَاللَّفْظُ دَلٌّ عَلَى الْعُمُومِ؛ فَوَجِبَ إِبْتِائُهُ، وَلَيْسَتْ دَلَالَتُهَا عَلَى الذَّمِّ مَانِعَةً مِنْ دَلَالَتِهَا عَلَى الْعُمُومِ.

الشرح: قال - رضى الله عنه - : اعلم - وفقك الله تعالى - أن هذه المسألة اختلف فيها، فذهب ذاهبون إلى أن الصيغة وإن كانت عليه، لكنها (سيقت) ^(١) للذم أو المدح أو لغيرهما من المقاصد: فلا يراد بها العموم، بل يجب قصر مدلولها على ما سيق لأجله دون العموم.

قال صاحب «المعتمد» ^(٢): اعلم أن بعض الشافعية منع من عموم قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَكْثُرُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ﴾ [التوبة: ٣٤] ومنع التعلق في وجوب الزكاة في الحلي، واختار العموم.

وقال صاحب «الملخص»: باب في وَقْفِ الْعُمُومِ عَلَى الْمَقْصُودِ: اختلف أصحابنا في ذلك؛ فذهب متقدموهم: إلى وجوب وقف العموم على المقصود به، ألا يتعدى به إلى غيره الذى لم يقصد به إلا بدليل منفصل، وذهب [إلى ذلك] ^(٣) بعض أصحاب الشافعي منهم أبو بكر القفال وغيره وذهب أكثر متأخري أصحابنا: إلى منع الوقف فيه، وإجرائه على عومه.

وصورة المسألة: أن يستدل بقوله تعالى: ﴿أَجَلٌ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفْتُ إِلَى نِسَائِكُمْ﴾ [البقرة: ١٨٧]. ﴿فَالآنَ بَاشِرُوهُمْ وَأَنْبَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا﴾ [البقرة: ١٨٧] على إباحة نوع يختلف في جواز أكله، أو شربه ما اختلف في جواز [٣٣/ب] شربه.

وقد علم أن المقصود: الأكل والجماع ليلة الصيام لا يحرم بعد النوم؛ نسخاً لما تقدم. ومن نظائره ﴿وَالَّذِينَ يَكْثُرُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ﴾ [التوبة: ٣٤] إذا استدل في وجوب الزكاة في الحلي، وكذلك التعلق بالخطاب الخارج على المدح والذم؛ نحو قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِأَعْمَارِهِمْ حَافِظُونَ إِلَّا عَلَى أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ﴾ [المؤمنون: ٥، ٦] في جواز الجمع بين الأختين في ملك اليمين.

قال ابن برهان: ونقل ناقلون عن الشافعي - رضى الله عنه - منع العموم في قوله:

(١) في وب: سبب.

(٢) ينظر المعتمد (١ / ٢٧٩).

(٣) سقط في وب.

﴿وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ...﴾ الآية [التوبة: ٣٤]. والحاصل: أن قصد المدح أو الذم، هل هو من المخصّصات للعموم أم لا؟ فيه الخلاف، والذي اختاره المحققون التعميم، ودليل الظاهر الصيغة، وأن قصد المدح أو الذم لا ينافي العموم؛ فثبت للعموم لوجود المقتضى السالم عن المعارض. ومن المتأخرين من فصل، وقال: إذا كان المتقدم شرطاً؛ نحو قوله تعالى: ﴿إِنْ تَكُونُوا صَالِحِينَ فَإِنَّهُ كَانَ لِلْأَوَّابِينَ غُفُورًا﴾ [الإسراء: ٢٥] فإنه يتعين العدة بالغفران لمن تقدّم ذكره من المخاطبين فى قوله تعالى: «إِنْ تَكُونُوا»، ولا يعمّ هذا جميع الخلائق، ولا جميع الأمم السالفة؛ وذلك لأنّ التعاليق اللغوية أسباب، واجزاء المرتّب عليها أسبابه تلك التعاليق، وصلاح المخاطبين لا يكون سبباً لصلاح غيرهم من الأمم الماضية؛ لأنّ عمل كلّ واحد يخصّ فائدته به؛ لقوله تعالى: ﴿وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾ [النجم: ٣٩]. هذا إذا كان شرطاً.

وأما إذا لم يكن فالحقّ العموم. وهذا التفصيل حسن لا بأس به.

قال المصنف - رحمه الله -: الْمَسْأَلَةُ التَّاسِعَةُ:

عَطْفُ الْخَاصِّ عَلَى الْعَامِّ لَا يَقْتَضِي تَخْصِصَ الْعَامِّ.

مِثَالُهُ: أَنَّ أَصْحَابَنَا لَمَّا احْتَجُّوا عَلَى أَنَّ الْمُسْلِمَ لَا يُقْتَلُ بِالذِّمِّيِّ؛ بِقَوْلِهِ ﷺ: «لَا يُقْتَلُ مُؤْمِنٌ بِكَافِرٍ» قَالَتِ الْحَنْفِيَّةُ: إِنَّهُ ﷺ عَطَفَ عَلَيْهِ قَوْلُهُ: «وَلَا ذُو عَهْدٍ فِي عَهْدِهِ»؛ فَيَكُونُ مَعْنَاهُ: «وَلَا ذُو عَهْدٍ فِي عَهْدِهِ بِكَافِرٍ» ثُمَّ إِنَّ الْكَافِرَ الَّذِي لَا يُقْتَلُ ذُو الْعَهْدِ بِهِ هُوَ: الْحَرَبِيُّ؛ فَيَجِبُ أَنْ يَكُونَ الْكَافِرُ الَّذِي لَا يُقْتَلُ بِهِ الْمُسْلِمُ هُوَ: الْحَرَبِيُّ أَيْضًا؛ تَسْوِيَةً بَيْنَ الْمَعْطُوفِ وَالْمَعْطُوفِ عَلَيْهِ.

وَالْكَلَامُ عَلَيْهِ يَقَعُ فِي مَقَامَيْنِ:

الْأَوَّلُ: أَنَا لَا نُسَلِّمُ أَنَّ قَوْلَهُ ﷺ: «وَلَا ذُو عَهْدٍ فِي عَهْدِهِ» مَعْنَاهُ: «وَلَا ذُو عَهْدٍ فِي عَهْدِهِ بِكَافِرٍ»:

يَبَيِّنُهُ: أَنَّ قَوْلَهُ ﷺ: «وَلَا ذُو عَهْدٍ فِي عَهْدِهِ» كَلَامٌ تَامٌّ، وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ لَمْ يَحْزَرْ إِضْمَارُ تِلْكَ الزِّيَادَةِ:

إِنَّمَا قُلْنَا: «إِنَّهُ كَلَامٌ تَامٌّ»؛ لِأَنَّهُ لَوْ قَالَ: «وَلَا يُقْتَلُ ذُو عَهْدٍ» لَكَانَ مِنَ الْجَائِزِ أَنْ يَتَوَهَّمَ مِنْهُ مَتَوَهَّمٌ أَنَّ مَنْ وَجَدَ مِنْهُ الْعَهْدَ، ثُمَّ خَرَجَ عَنْ عَهْدِهِ فَإِنَّهُ لَا يَحْزَرُ قَتْلَهُ، فَلَمَّا قَالَ: «فِي عَهْدِهِ» - عَلِمْنَا أَنَّ هَذَا النَّهْيَ مُخْتَصٌّ بِكَوْنِهِ فِي الْعَهْدِ.

وَإِذَا ثَبَتَ أَنَّ هَذَا الْقَدْرَ كَلَامٌ تَامٌّ لَمْ يَجْزُ إِضْمَارُ تِلْكَ الزِّيَادَةِ؛ لِأَنَّ الْإِضْمَارَ عَلَى خِلَافِ الْأَصْلِ؛ فَلَا يُصَارُ إِلَيْهِ إِلَّا لِضُرُورَةٍ.

سَلَّمْنَا: أَنَّ قَوْلَهُ ﷺ: «وَلَا ذُو عَهْدٍ فِي عَهْدِهِ» مَعْنَاهُ: «وَلَا ذُو عَهْدٍ فِي عَهْدِهِ بِكَافِرٍ»؛ لَكِنْ: لَا نُسَلِّمُ أَنَّ هَذَا الْكَافِرَ، لَمَّا كَانَ هُوَ الْحَرْبِيُّ وَجِبَ أَنْ يَكُونَ الْمُرَادُ بِقَوْلِهِ: «لَا يُقْتَلُ مُؤْمِنٌ بِكَافِرٍ» هُوَ الْحَرْبِيُّ.

بَيَّانُهُ: أَنَّ مُقْتَضَى الْعَطْفِ مُطْلَقُ الْإِشْتِرَاكِ، لَا الْإِشْتِرَاكُ مِنْ كُلِّ الْوُجُوهِ؛ وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ لَمْ يَجِبْ مَا قَالُوهُ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: قال - رضى الله عنه -: المدعى أن عطف العام على الخاص لا يقتضى تخصيصه، سواء كان الخاص خاصاً لفظاً، أو دلَّ الدليل على أنه مخصوص؛ خلافاً للحنفية.

مثاله: أَنَا لما قلنا: الْمُسْلِمُ لَا يَقْتُلُ بِالذَّمِّ؛ لقوله ﷺ [٣٤/أ]: «لَا يُقْتَلُ مُؤْمِنٌ بِكَافِرٍ، وَلَا ذُو عَهْدٍ فِي عَهْدِهِ» قالت الحنفية: الحديث يدلُّ على أنه لَا يَقْتُلُ الْمُسْلِمَ بِالْكَافِرِ الَّذِي هُوَ الْحَرْبِيُّ ونَحْنُ نقول: بَيَّانُهُ هُوَ: أَنَّ قَوْلَهُ: «وَلَا ذُو عَهْدٍ فِي عَهْدِهِ» كَلَامٌ غَيْرُ تَامٍّ، وَلَا يَدُّ مِنْ إِضْمَارِ شَيْءٍ فِيضْمَرُ: «وَلَا ذُو عَهْدٍ فِي عَهْدِهِ بِكَافِرٍ»، وَالْكَافِرُ الَّذِي لَا يَقْتُلُ ذُو الْعَهْدِ بِهِ هُوَ الْحَرْبِيُّ بِالْإِتِّفَاقِ، فَإِذَنْ: آخِرُ الْحَدِيثِ خَاصٌّ وَقَدْ عَطَفَ عَلَى قَوْلِهِ: «لَا يُقْتَلُ مُؤْمِنٌ بِكَافِرٍ» وَعَطْفُ الْخَاصِّ عَلَى الْعَامِّ يَقْتَضِي تَخْصِصَ الْعَامِّ؛ لِأَنَّ الْعَطْفَ يَقْتَضِي تَشْرِيكَ الْمَعْطُوفِ مَعَ الْمَعْطُوفِ عَلَيْهِ، فَيَقْتَضِي ذَلِكَ تَخْصِصَ الْعَامِّ.

أَحَابُ أَصْحَابِنَا عَنْ ذَلِكَ: لَا نُسَلِّمُ أَنَّ قَوْلَهُ: «وَلَا ذُو عَهْدٍ فِي عَهْدِهِ» كَلَامٌ غَيْرُ تَامٍّ فَيَفْتَقِرُ إِلَى الْإِضْمَارِ، وَمَعْنَاهُ: لَا يَقْتُلُ ذُو عَهْدٍ فِي عَهْدِهِ، أَى: مَا دَامَ مَعَاهِدًا؛ فَلَا يَفْتَقِرُ إِلَى الْإِضْمَارِ.

سَلَّمْنَا ذَلِكَ؛ لَكِنْ لَا نُسَلِّمُ أَنَّ الْعَطْفَ يَقْتَضِي التَّشْرِيكَ وَالتَّسْوِيَةَ بَيْنَ الْمَعْطُوفِ وَالْمَعْطُوفِ عَلَيْهِ؛ فَإِنَّكَ لَوْ قُلْتَ: «ضَرَبْتُ زَيْدًا قَائِمًا فِي الدَّارِ وَعَمْرًا» لَا يَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ ضَرْبُ عَمْرٍو قَائِمًا فِي الدَّارِ.

قال صاحب «التلخيص»: ههنا مناقشة لا تختصُّ بِالْمَوْلَفِ؛ فَإِنَّ الْمَسْطُورَ فِي سَائِرِ الْكُتُبِ هَذَا الْمَثَالُ فِي هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ، وَذَلِكَ بِأَنْ نقول: معنى قولنا: «عَطَفَ الْخَاصَّ عَلَى الْعَامِّ يُوْجِبُ صَيْرُورَةَ الْعَامِّ خَاصًّا» [شئ]، ومعنى قولنا: «دَخَلَ التَّخْصِصُ فِي الْعَامِّ الَّذِي هُوَ مَعْطُوفٌ، وَذَلِكَ يُوجِبُ دَخْلَ التَّخْصِصِ فِي الْعَامِّ الَّذِي هُوَ مَعْطُوفٌ عَلَيْهِ» شَيْءٌ آخَرُ، فَالْمَفْهُومَانِ مُتَغَايِرَانِ.

مثال الأول: قول القائل: لا يمنع رجلٌ من الخروج من البيت ولا امرأة كهلة، فهذا عطف الخاص، فهل يتعدى ذلك إلى العامّ المعطوف عليه أم لا؟ فهذا مثال الأول قول القائل: «لا يمنع رجل من الخروج من البيت ولا امرأة»، ثم ظهر لنا بدليل من خارج دخول التخصيص [٣٤/ب] فى العامّ المعطوف؛ فإن المرأة تمنع بدون الحاجة، فدخل التخصيص فى العامّ المعطوف، هل يُوجبُ دخوله فى المعطوف عليه أم لا؟ وهذا شىء آخر غير الأول، فهما مسألتان مختلفتان، والأصحاب يذكرون فى كتبهم اسم المسألة الأولى، فيذكرون الاحتجاج والمثال فى الثانية؛ فإن الصورة المذكورة من المسألة هى الثانية؛ وذلك لأننا إذا أضمرنا فى «ذى العهد» بكافر يصير تقدير الكلام هكذا: «لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهدٍ فى عهده بكافر»، وكما أن الكافر المذكور المصرّح به عامٌّ؛ لأنه نكرة فى سياق النفى، كذلك المضر: نكرة فى سياق النفى، فهذا عطف عام على عام، ثم بعد ذلك علم أن العام قد دخله التخصيص بدليل من خارج.

ثم الكلام فى أن هذا التخصيص هل يجب أن يتعدى إلى العامّ الأول، فهى المسألة الثانية.

ويعتبر الخلاف فى أول المسألة كان عن معنى آخر. هذا ما قاله. ونحو كلام الأصحاب أعم من كل واحد من المثالين بخصوصه؛ [فإنهم] ^(١) قالوا: عطف الخاص على العام هل يقتضى تخصيص العام أم لا؟ ولا شك أن قولهم: «عطف الخاص» أعم من خاص حصل [الخصوص] ^(٢) بدليل خارجي أو بدليل غير خارجي، فما ذكره ليس استدراكاً عليهم.

قال المصنف - رحمه الله -: الْمَسْأَلَةُ الْعَاشِرَةُ:

اختلفوا فى أَنَّ الْعُمُومَ: إِذَا تَعَقَّبَهُ اسْتِنَاءٌ، أَوْ تَقْيِيدٌ بِصِفَةٍ أَوْ حُكْمٍ، وَكَانَ ذَلِكَ لَا يَتَأْتَى إِلَّا فِى بَعْضٍ مَا يَتَنَاوَلُهُ هَلْ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ الْمَرَادُ بِذَلِكَ الْعُمُومُ: ذَلِكَ الْبَعْضُ فَقَطْ، أَمْ لَا؟

مثال الاستثناء: قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ أَوْ تَفَرَّضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً﴾ [البقرة: ٢٣٦]، ثُمَّ قَالَ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿وَإِنْ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَيَصِفْ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّا أَنْ يُغْفُونَ﴾

(١) سقط فى وب.

(٢) فى وب: الحصول.

[البقرة: ٢٣٧]، فَاسْتَتَى الْعَقُو، وَعَلَّقَهُ بِكِنَايَةٍ رَاجِعَةٍ إِلَى النِّسَاءِ.

وَمَعْلُومٌ أَنَّ الْعَقُو لَا يَصِحُّ إِلَّا مِنَ الْمَالِكَاتِ لِمُورِهِنَّ دُونَ الصَّغِيرَةِ وَالْمَجْنُونَةِ، فَهَلْ يَجِبُ أَنْ يُقَالَ: الصَّغِيرَةُ وَالْمَجْنُونَةُ غَيْرُ مُرَادَةٍ بِلَفْظِ النِّسَاءِ فِي أَوَّلِ الْكَلَامِ؟

مِثَالُ التَّقْيِيدِ بِالصِّفَةِ: قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلَقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ﴾ [الطَّلَاق: ١]، ثُمَّ قَالَ: ﴿لَا تَدْرِي لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا﴾ [الطَّلَاق: ١] يَعْنِي: الرَّعْبَةَ فِي مُرَاجَعَتِهِنَّ.

وَمَعْلُومٌ أَنَّ ذَلِكَ لَا يَتَأْتِي فِي الْبَائِنَةِ.

وَمِثَالُ التَّقْيِيدِ بِحُكْمٍ آخَرَ: قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾، ثُمَّ قَالَ: ﴿وَيُعَوِّلُهُنَّ أَحَقُّ بِرُدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ﴾ [البقرة: ٢٢٨].

وَهَذَا أَيْضًا لَا يَتَأْتِي فِي الْبَائِنِ.

إِذَا عَرَفْتَ هَذَا فنَقُولُ: ذَهَبَ الْقَاضِي عَبْدُ الْجَبَّارِ إِلَى أَنَّهُ لَا يَجِبُ تَخْصِيسُ ذَلِكَ الْعُمُومِ بِتِلْكَ الْأَشْيَاءِ.

وَمِنْهُمْ: مَنْ قَطَعَ بِالتَّخْصِيسِ.

وَمِنْهُمْ: مَنْ تَوَقَّفَ؛ وَهُوَ الْمُخْتَارُ.

وَالدَّلِيلُ: أَنَّ ظَاهِرَ الْعُمُومِ الْمُتَقَدِّمِ يَقْتَضِي الِاسْتِغْرَاقَ، وَظَاهِرَ الْكِنَايَةِ يَقْتَضِي الرُّجُوعَ إِلَى كُلِّ مَا تَقَدَّمَ؛ لِأَنَّ الْكِنَايَةَ يَجِبُ رُجُوعُهَا إِلَى الْمَذْكُورِ الْمُتَقَدِّمِ، وَالْمَذْكُورُ الْمُتَقَدِّمُ فِي آيَةِ الْأُولَى هُوَ الْمُطَلَّقَاتُ لَا بَعْضُهُنَّ؛ أَلَا تَرَى أَنَّ الْإِنْسَانَ: إِذَا قَالَ: «مَنْ دَخَلَ الدَّارَ مِنْ عَيْبِدَى، ضَرَبْتُهُ؛ إِلَّا أَنْ يَتُوبُوا» -

انصَرَفَ ذَلِكَ إِلَى جَمِيعِ الْعَبِيدِ، وَجَرَى مَجْرَى أَنْ يَقُولَ: «إِلَّا أَنْ يَتُوبَ عَيْبِدَى الدَّاخِلُونَ فِي الدَّارِ»؟!

وَإِذَا ثَبَتَ ذَلِكَ فَلَيْسَتْ رِعَايَةُ ظَاهِرِ الْعُمُومِ أَوْلَى مِنْ رِعَايَةِ ظَاهِرِ الْكِنَايَةِ؛ فَوَجِبَ التَّوَقُّفُ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

الشرح: قال - رضى الله عنه - : اعلم أنهم اختلفوا فى أن الصيغة إذا كانت عامة، ثم تعقبها استثناء عائد إلى بعض ما تناوله، أو تقييد بصفة لا تتأتى إلا فى بعض

ما تناوله العام، أو حكم يختص ببعض ما تناوله العام، فهل يقتضى ذلك تخصيص العام أم لا؟ فيه مذاهب:

الأول: إجراء العام على عمومه.

الثاني: تخصيص العام به.

الثالث: الوقف، وهو اختيار [١/٣٥] المصنف وأبي الحسين. والعموم اختيار القاضى عبد الجبار وأبو الحسين البصرى ذكر ما ذكره المصنف اختياراً ومثالاً ودليلاً. واختار صاحب «الإحكام» العموم، وتبعه ابن الحاجب.

قال صاحب «الإحكام» ^(١): اللفظ العام إذا عقب بما فيه ضمير عائد إلى بعض العام المتقدم لا إلى كله: هل يكون خصوص المتأخر مخصصاً للعام المتقدم بما الضمير عائد إليه أولاً؟ فيه خلاف: فذهب بعض أصحابنا، وبعض المعتزلة؛ كالقاضى عبد الجبار وغيره: إلى امتناع التخصيص بذلك، ومنهم من جوز، ومنهم من توقف؛ كأبى الحسين وإمام الحرمين، والاختيار: العموم؛ فإن دلالة اللفظ العام على الاستغراق أظهر من دلالة المضمر.

مثال الاستثناء: قوله تعالى: ﴿لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً﴾ [البقرة: ٢٣٦].

ثم قال: ﴿وَإِنْ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ﴾ [البقرة: ٢٣٧] استثنى من صيغة النساء، وهى عامة؛ ضرورة عود الضمير وهو «هن» إلى النساء، والعفو إنما يصح من المالكات لأنفسهن، فيخرج عنها كل من هى تحت الحجر من النساء، كالصغيرة والمجنونة وغيرهما، فهل يقتضى خصوص آخر الآية تخصيص النساء بالمالكات أم يبقى على العموم؟ فيه خلاف.

مثال التقييد بالصفة قوله تعالى: ﴿لَا تَذَرْنِي لَعَلَّ اللَّهَ يُخْدِتْ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا﴾ [الطلاق: ١] أى: الرغبة فى نكاحهن، والرغبة مئول النفس، وهو صفة من صفات النفس. والأظهر عندى العموم؛ فإن دلالة الصيغة العامة على الاستغراق أظهر من دلالة الضمير على العود إلى جميع ما سبق.

* * *

فهرس محتويات
الجزء الرابع
من
الكاشف عن المحصول
في علم الأصول

محتويات الجزء الرابع^(١)

النظر الثالث من القسم الثاني من كتاب الأوامر والنواهي:

٤	في المأمور به، وفيه مسائل: -
٤ [م]	المسألة الأولى: يجوز ورود الأمر بما لا يقدر عليه المكلف
٤	شرح الأصفهاني
٨ [م]	معارضة في المسألة
١٠	شرح الأصفهاني
١٣	الجواب: لنا وجه: الوجه الأول [م]
١٥	شرح الأصفهاني
٢٢	تنبيه: واعلم أنه يجوز التكليف بالممتنع لغيره
٢٨	الوجه الثاني [م]
٢٩	شرح الأصفهاني
٣٠	الوجه الثالث [م]
٣٠	شرح الأصفهاني
٣٣	الوجه الرابع [م]
٣٥	شرح الأصفهاني
٣٦ [م]	الوجه الخامس
٣٦	شرح الأصفهاني
٣٧	الوجه السادس [م]
٣٨	شرح الأصفهاني
٣٩	الدليل السابع [م]
٤٠	شرح الأصفهاني
٤٣	الوجه الثامن [م]
٤٣	شرح الأصفهاني
٤٥	الوجه التاسع [م]
٤٦	شرح الأصفهاني
٤٧	الوجه العاشر [م]
٤٨	شرح الأصفهاني

(١) أشرنا إلى الموضوعات الخاصة باحصول للإمام الرازي بالرمز [م] وبشرح الأصفهاني إلى بداية شرح الأصفهاني الخاص بمسألة الحصول السابقة عليه.

المسألة الثانية: الأمر بفروع الشرائع لا يتوقف على حصول الإيمان.....[م]	٥٠
شرح الأصفهاني	٥١
لا أثر لهذا الاختلاف في الأحكام المتعلقة بالدنيا والدليل الأول على ذلك: [م]	٥٤
شرح الأصفهاني	٥٥
الدليل الثاني [م]	٥٨
الدليل الثالث	٦٠ [م]
شرح الأصفهاني	٦١
معارضة وجوابها في هذا الدليل [م]	٦٣
شرح الأصفهاني	٦٣
تنبيه: اعلم أن بعضهم ذكر في صدر هذه المسألة أن الكفار ستة أقسام...	٦٥
المسألة الثالثة:	
في أن الإتيان بالمأمور به، هل يقتضى الإجزاء؟[م]	٦٧
شرح الأصفهاني	٦٨
تنبيه: اعلم أن المصنف لما أبطل تفسير الإجزاء بسقوط القضاء - صح عنده التفسير الثاني	٧٢
تنبيه: اعلم أن التفصيل الذى اختاره الغزالي قد ظهر فيه الخلل...	٧٣
معارضة في المسألة[م]	٧٣
شرح الأصفهاني	٧٣
الجواب عن هذه المعارضة[م]	٧٤
شرح الأصفهاني	٧٤
المسألة الرابعة: الإخلال بالمأمور به، هل يوجب فعل القضاء، أم لا؟... وللمسألة صورتان[م]	٧٥
الصورة الأولى[م]	٧٥
شرح الأصفهاني	٧٦
الصورة الثانية[م]	٧٦
شرح الأصفهاني	٧٦
المسألة الخامسة: في أن الأمر بالأمر بالشئ لا يكون أمراً به...[م]	٨٣
شرح الأصفهاني	٨٣
المسألة السادسة: الأمر بالمأهية لا يقتضى الأمر بشئ من جزئياتها[م]	٨٤
شرح الأصفهاني	٨٥
النظر الرابع: في المأمور، وفيه مسائل	٨٨
المسألة الأولى: المعلوم يجوز أن يكون مأموراً...[م]	٨٨
شرح الأصفهاني	٨٨
تنبيه: اعلم: أن هذه المسألة إنما أثبتت بسؤال المعتزلة	٩٠

٦٠٣	الكاشف عن المحصول
٩٠	حجة المصنف في المسألة [م]
٩١	شرح الأصفهاني
٩٢	معارضة في المسألة [م]
٩٢	شرح الأصفهاني
٩٣	الجواب عن المعارضة [م]
٩٣	شرح الأصفهاني
٩٦	تنبيهان: الأول: أنه قد تبين ضعف ما تمسك به المصنف في هذه المسألة
٩٧	التنبيه الثاني: قال صاحب التحصيل معترضاً على قول المصنف: أعتى بالكلام
١٠٢	المسألة الثانية: تكليف الغافل غير جائر للنص والمعقول [م]
١٠٢	شرح الأصفهاني
١٠٧	هل فعل الشيء مشروط بالعلم به؟ [م]
١٠٧	شرح الأصفهاني
١٠٨	معارضة في حكم المسألة [م]
١٠٩	شرح الأصفهاني
١١٠	الجواب عن المعارضة [م]
١١١	شرح الأصفهاني
١١٣	تنبيه: اعلم أن المعارضة الثانية من المعقول لم يجب المصنف عنها إلا بهذا الدليل الضعيف ...
١١٣	تنبيه ثان: اعلم أنه يمكن الجواب عن الوجه الثاني من المعقول بالمتنع
	المسألة الثالثة: في أنَّ المأمور يجب أن يقصد إيقاع المأمور به على سبيل الطاعة [م]
١١٦	شرح الأصفهاني
١١٨	المسألة الرابعة: في أن المكروه على الفعل، هل يجوز أن يؤمر به ويتركه. [م]
١١٩	شرح الأصفهاني
١٢٢	المسألة الخامسة: متى يصير المأمور مأموراً؟ [م]
١٢٢	شرح الأصفهاني
١٢٦	تنبيهات: الأول: اعلم أن مذهب الأشعرى: انقطاع تعليق الأمر بانقضاء زمن الحدوث
١٢٦	التنبيه الثاني: اعلم أن قولنا «لا حكم للأشياء قبل ورود الشرع»
١٢٧	التنبيه الثالث: أنه قد سبق أن المعدوم مأمور بشرط الوجود وهو يناقض قولنا ... إلخ
١٢٨	التنبيه الرابع: قد تبين مما ذكرنا، ومن نقل كلام الأئمة
١٣٠	سؤال في المسألة [م]
١٣٠	شرح الأصفهاني
١٣٠	جواب عن السؤال [م]
١٣١	شرح الأصفهاني

٦٠٤	محتويات الجزء الرابع
١٣٢	دليل الخصم والجواب عنه [م]
١٣٢	شرح الأصفهاني
١٣٢	خاتمة للمسألة
	المسألة السادسة: الأمور به، إذا كان مشروطاً بشرط - فالأمر: إما أن يكون غير عالم بعدم الشرط، أو لا يكون [م]
١٣٤	شرح الأصفهاني
١٣٧	خاتمة للمسألة
١٣٩	القسم الثالث: في النواهي، وفيه مسائل
١٣٩	المسألة الأولى: ظاهر النهي التحريم [م]
١٣٩	شرح الأصفهاني
١٤٤	المسألة الثانية: المشهور: أن النهي يفيد التكرار [م]
١٤٤	شرح الأصفهاني
١٤٨	أدله المخالف في المسألة: [م]
١٤٩	شرح الأصفهاني
١٥٠	تنبيه: إن قلنا: إن النهي يفيد التكرار فهو يفيد الفور، لا محالة؛ وإلا فلا [م]
١٥٠	شرح الأصفهاني
١٥٠	المسألة الثالثة: الشيء الواحد لا يجوز أن يكون مأموراً به منهياً عنه معاً [م]
١٥١	شرح الأصفهاني
١٥١	نقل أقاويل العلماء في المسألة
١٥٣	مقدمات على شرح المتن السابق، وهي ثلاث: المقدمة الأولى
١٥٤	المقدمة الثانية
١٥٤	المقدمة الثالثة
١٥٥	الأمر بالشيء الواحد والنهي من جهة واحدة يقتضي التكليف بالتحال [م]
١٥٦	شرح الأصفهاني
١٥٨	البرهان على فساد قول المخالفين تفصيلاً [م]
١٥٩	شرح الأصفهاني
	تنبيه: الصلاة في الدار المغصوبة: وإن لم تكن مأموراً بها إلا أن الفرض يسقط عندها لا بها [م]
١٦٤	شرح الأصفهاني
١٦٤	تنبيهات: الأول: ثبوت المصلّى في الدار المغصوبة نية التقرب إلى الله تعالى بنفس الصلاة..... ١٦٦
	الثاني: قال صاحب: والتنقيحات الصلاة في الدار المغصوبة يرجح عدمها على وجودها من جهة الغصبة... إلخ
١٦٦	الثالث: اعلم: أنه يتوجه على القائلين... إلخ
١٦٨	المسألة الرابعة: ذهب أكثر الفقهاء إلى أنّ النهي لا يفيد الفساد [م]

٦٠٥	الكاشف عن المحصول
١٦٨	شرح الأصفهاني
١٧٦	مطالبة في المسألة [م]
١٧٦	شرح الأصفهاني
١٧٧	مغاربة في حكم المسألة [م]
١٧٧	شرح الأصفهاني
١٧٨	الجواب عن المعارضة [م]
١٧٩	شرح الأصفهاني
١٨٢	معارضة في المسألة [م]
١٨٢	شرح الأصفهاني
١٨٥	جواب المصنف على المعارضة [م]
١٨٧	شرح الأصفهاني
١٨٧	تنبيه: اعلم: أن صاحب «المعتمد» نقل عن بعض الأصوليين الفرق بين ما يفسد من المناهي، وبين ما لا يفسد
١٩٦	تنبيه ثان: قال الغزالي: المتفقون على صحة الصلاة في الدار المغصوبة - ينقسم النهي عندهم ١٩٦
١٩٧	المسألة الخامسة: في أن النهي عن الشيء، هل يدل على صحة المنهي عن؟ [م]
١٩٨	شرح الأصفهاني
١٩٩	المسألة السادسة: المطلوب بالنهي عندنا - فعل ضد المنهي عنه [م]
٢٠٠	شرح الأصفهاني
٢٠٣	المسألة السابعة: النهي عن الأشياء، إما أن يكون نهياً على الجمع، أو عن الجمع، أو نهياً عنها على البدل أو عن البدل [م]
٢٠٤	شرح الأصفهاني
٢٠٧	الكلام في العموم والخصوص، وهو على أربعة أقسام:
٢٠٧	القسم الأول: في العموم وهو على شطرين
٢٠٧	الشطرن الأول: في ألفاظ العموم [م]
٢٠٧	شرح الأصفهاني
٢١٠	تنبيهات: الأول: هو أن إمام الحرمين أبدى احتمالاً في العموم النفسى... إلخ
٢١٠	الثاني: اعلم أن المازرى قال: هل يتصور العموم في الأحكام؟... إلخ
٢١١	الثالث: اعلم أن الذين زعموا أن العموم من عوارض المعاني تمسكوا بصدق قولنا والخير عام إلخ
٢١٢	خاتمة: إن العام في الأشخاص لا يلزم أن يكون عاماً في الأزمنة والأمكنة... إلخ
٢١٤	المسأل الأولى: في حدّ العام [م]
٢١٤	شرح الأصفهاني
٢١٦	وفي حدّه أيضاً [م]

٢١٧	شرح الأصفهاني
٢٢٨	المسألة الثانية: المفيد للعموم [م]
٢٢٩	شرح الأصفهاني
٢٣٨	تنبيه: اعلم أن هذا يخالف لما ذكره المصنف والحق مع المصنف... إلخ
٢٤١	المسألة الثالثة: في الفرق بين المطلق والعام [م]
٢٤٢	شرح الأصفهاني
٢٤٦	المسألة الرابعة: اختلف الناس في صيغة «كل» و«جميع» وفي «أى» و«ما» و«من» في المجازاة والاستفهام [م]
	والكلام في هذه المسألة على خمسة فصول:
٢٤٧	الفصل الأول: في أن «من» و«ما» و«أين» و«متى» في الاستفهام للعموم [م]
٢٤٨	شرح الأصفهاني
٢٦٦	أُسئلة على دليل المصنف في المسألة [م]
٢٦٧	شرح الأصفهاني
٢٦٨	أُسئلة على الدليل في المسألة [م]
٢٧٠	شرح الأصفهاني
٢٧٣	الفصل الثاني: في أن صيغ «من» و«ما» في المجازاة للعموم ويدلُّ عليه ثلاثة أوجه [م]
٢٧٣	الوجه الأول، والوجه الثاني [م]
٢٧٣	شرح الأصفهاني
٢٧٤	نقوض على الدليل [م]
٢٧٧	شرح الأصفهاني
٢٧٩	الجواب على النقوض الموجهة إلى الدليل [م]
٢٨٦	الوجه الثالث من أوجه الدليل في المسألة [م]
٢٨٦	شرح الأصفهاني
٢٨٨	تنبيهان

الفصل الثالث:

٢٨٨	في أن صيغة «الكل» و«الجمع» تقيدان الاستغراق ويدل عليه وجه [م]
٢٨٨	الوجه الأول [م]
٢٨٨	شرح الأصفهاني
٢٩٠	الوجه الثاني [م]
٢٩٠	الوجه الثالث [م]
٢٩١	الوجه الرابع [م]
٢٩١	الوجه الخامس [م]

٢٠٧	الكاشف عن المحصول
٢٩١	الوجه السادس [م]
٢٩١	الوجه السابع [م]
٢٩٢	الوجه الثامن [م]
٢٩٢	شرح الأصفهاني
	الفصل الرابع:
٢٩٤	فى أن النكرة فى سياق النفى تَعَمُّ وذلك لوجهين [م]
٢٩٤	الوجه الأول [م]
٢٩٥	الوجه الثانى [م]
٢٩٥	تنبيه: النكرة فى الإثبات إذا كانت حمراً لا تقتضى العموم [م]
٢٩٥	شرح الأصفهاني
	الفصل الخامس:
٢٩٧	فى شُبّه منكرى العموم [م]
٢٩٩	شرح الأصفهاني
٣٠٣	الجواب عن الشبه الأولى والثانية والثالثة [م]
٣٠٦	شرح الأصفهاني
٣١٠	الجواب عن الشبهة الرابعة [م]
٣١١	الجواب عن الشبهة الخامسة والسادسة والسابعة [م]
٣١١	شرح الأصفهاني
٣١٤	المسألة الخامسة: الجمع المعروف بلام الجنس ينصرف إلى المعهود لو كان هناك معهوداً ما [م]
٣١٥	شرح الأصفهاني
٣١٧	المختار من مذاهب العلماء فى المسألة، وعليه وجوه:
٣١٧	الوجه الأول
٣٢١	الوجه الثانى
٣٢١	معارضة على الوجه الثانى [م]
٣٢٣	الجواب عن المعارضة [م]
٣٢٣	شرح الأصفهاني
٣٢٤	الوجه الثالث [م]
٣٢٤	شرح الأصفهاني
٣٢٥	الوجه الرابع [م]
٣٢٦	الوجه الخامس [م]
٣٢٦	معارضات على الوجه الخامس [م]
٣٢٦	الجواب عن هذه المعارضات [م]

٦٠٨	محتويات الجزء الرابع
٣٢٧	شرح الأصفهاني
٣١٣	المسألة السادسة: الجمع المضاف [م]
٣٣١	شرح الأصفهاني
٣٣٣	الشرط الثاني من هذا القسم: فيما ألحق بالعموم وليس منه [م]
٣٣٣	المسألة الأولى: الواحد المعرف بلام الجنس لا يفيد العموم ولنا وجه [م]
٣٣٥	شرح الأصفهاني
٣٤٣	تنبيهات
٣٤٤	المسألة الثانية: الكلام في الجمع المنكر: يتفرع على الكلام في أقل الجمع [م]
٣٤٦	شرح الأصفهاني
٣٥٠	تنبيهات
٣٥٣	المسألة الثالثة: الجمع المنكر يحمل عندنا على أقل الجمع [م]
٣٥٣	شرح الأصفهاني
	المسألة الرابعة: قوله تعالى: ولا يستوى أصحاب النار وأصحاب الجنة لا يقتضي نفى الاستواء في جميع الأمور [م]
٣٥٥	شرح الأصفهاني
٣٥٦	المسألة الخامسة: إذا قال الله تعالى «يأيها النبي» فهذا لا يتناول الأمة [م]
٣٦٠	المسألة السادسة: اللفظ الذي يتناول المذكر والمؤنث [م]
٣٦٠	شرح الأصفهاني
٣٦١	المسألة السابعة: إذا لم يمكن إجراء الكلام؛ إلا بإضمار شيء فيه [م]
٣٦٢	شرح الأصفهاني
٣٦٤	تنبيه
٣٦٤	تنبيه ثان
٣٦٥	تفريع على المسألة
٣٦٥	المسألة الثامنة: في مثل قوله «والله لا أكل» هل يقتضي العموم؟ [م]
٣٦٦	شرح الأصفهاني
٣٦٨	حجة أصحاب الشافعي في المسألة والجواب عنها [م]
٣٦٨	شرح الأصفهاني
٣٦٩	تنبيهات
٣٦٩	التنبيه الأول: أعلم أن صاحب «التحصيل» خالف صاحب «المحصل»
٣٧٠	التنبيه الثاني: أعلم أن الغزالي نقل عن أصحاب أبي حنيفة... إلخ
٣٧٠	المسألة التاسعة: في قول الشافعي «ترك الاستفصال في حكاية الحال... إلخ» [م]
٣٧١	شرح الأصفهاني
٣٧٢	المسألة العاشرة: العطف على العام لا يقتضي العموم [م]

الكاشف عن المحصول	٦٠٩
شرح الأصفهاني	٣٧٢
المسألة الحادية عشرة: كل حكم يدل عليه بصيغة المخاطبة كقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾...	٣٧٣
إلخ [م]	٣٧٤
شرح الأصفهاني	٣٧٤
المسألة الثانية عشرة: قول الصحابي «نهى رسول الله ﷺ عن بيع الغرر» لا يفيد العموم [م] ...	٧٨
المسألة الثالثة عشرة: قول الراوى «كان رسول الله ﷺ يجمع بين الصلاتين فى السفر» لا يقتضى العموم [م]	٣٧٨
المسألة الرابعة عشرة: فى نحو قول الراوى «صلى رسول الله ﷺ بعد الشق»... إلخ [م] ...	٣٧٨
المسألة الخامسة عشرة: قال الغزالي: «المفهوم لا عموم له» [م]	٣٧٩
شرح الأصفهاني	٣٧٩
تنبيه	٣٨٦
القسم الثانى فى الخصوص وفيه مسائل	٣٨٧
المسألة الأولى: حدُ التخصيص [م]	٣٨٧
تنبيه: اعلم أنه لا بد من تقديم أبحاث تذكر فى أن الخطاب العام له دلالة على ثبوت الحكم فى كل فرد من أفراد ما تناوله بعمومه... إلخ	٣٩٠
البحث الثانى	٣٩١
البحث الثالث	٣٩١
المسألة الثانية: فى الفرق بين التخصيص والنسخ [م]	٣٩٢
شرح الأصفهاني	٣٩٣
فى الفرق بين النسخ والتخصيص [م]	٣٩٤
شرح الأصفهاني	٣٩٤
تنبيه	٣٩٥
التخصيص جنس تحته أنواع [م]	٣٩٥
شرح الأصفهاني	٣٩٥
المسألة الثالثة: فيما يجوز تخصيصه، وما لا يجوز [م]	٣٩٦
شرح الأصفهاني	٣٩٦
المسألة الرابعة: يجوز إطلاق اللفظ العام الإرادة الخاص [م]	٣٩٨
شرح الأصفهاني	٣٩٨
المسألة الخامسة: فى الغاية التى لا يمكن أن ينتهى تخصيص العموم إلى أقل منها [م]	٣٩٩
شرح الأصفهاني	٤٠٠
المسألة السادسة: العام الذى دخله التخصيص، هل هو مجاز أم لا؟ [م]	٤٠٢
تنبيه: إذا قال الله تعالى «اقتلوا المشركين»... إلخ [م]	٤٠٣

٦١٠	محتويات الجزء الرابع
٤٠٣	شرح الأصفهاني
٤٠٩	المسألة السابعة: يجوز التمسك بالعام المخصوص [م]
٤١١	شرح الأصفهاني
٤١٨	المسألة الثامنة: هل يجوز التمسك بالعام المخصوص [م]
٤١٩	شرح الأصفهاني
٤٢٩	فرع [م]
٤٢٩	شرح الأصفهاني
	القسم الثالث: فيما يقتضى تخصيص العموم، والكلام فى هذا القسم يقع فى أطراف أربعة [م]
٤٣٠	القول فى الأدلة المتصلة، وفيه أبواب [م]
٤٣٠	الباب الأول فى الاستثناء، وفيه مسائل [م]
٤٣٠	المسألة الأولى: الاستثناء [م]
٤٣١	شرح الأصفهاني
٤٣٤	المسألة الثانية: يجب أن يكون الاستثناء متصلاً بالمستثنى منه عادة [م]
٤٣٥	شرح الأصفهاني
٤٣٦	تنبيه: اعلم أن المسألة تعرض فى صيغة الاستثناء فى قوله «إن شاء الله... إلخ»
٤٣٧	تنبيه ثان: قال المازرى: التوابع هى
٤٣٧	المسألة الثالثة: استثناء الشئ من غير جنس باطل على سبيل الحقيقة [م]
٤٣٩	شرح الأصفهاني
٤٤٤	تنبيهان: الأول المنقطع هو المستثنى من غير الجنس
٤٤٥	الثانى: قد بينا أن الحقائق أربع
٤٤٥	المسألة الرابعة: أجمعوا على فساد الاستثناء المستغرق [م]
٤٤٦	شرح الأصفهاني
٤٤٨	المسألة الخامسة: الاستثناء من الإثبات نفى، ومن النفى إثبات [م]
٤٤٩	شرح الأصفهاني
	المسألة السادسة: فإن كان البعض معطوفاً على البعض بحرف العطف - كان الكل عائداً إلى المستثنى منه [م]
٤٥٤	شرح الأصفهاني
٤٥٥	المسألة السابعة: الاستثناء المذكور عقب جمل كثيرة هل يعود إليها بأسرها، أم لا؟ [م]
٤٥٨	شرح الأصفهاني
٤٦٦	حجة الشافعى فى المسألة [م]
٤٦٧	حجة أبى حنيفة [م]
٤٦٩	حجة الشريف المرتضى [م]

٦١١	الكاشف عن المحصول
٤٦٩	شرح الأصفهاني
٤٧١	الجواب عند أدلة الشافعية [م]
٤٧٢	الجواب عند أدلة أبي حنيفة [م]
٤٧٣	الجواب عند أدلة الشريف المرتضى [م]
٤٧٤	شرح الأصفهاني
٤٧٨	تنبيهات
٤٧٨	الباب الثاني: في التخصيص بالشرط وفيه مسائل
٤٧٨	المسألة الأولى: في حد الشرط [م]
٤٧٩	شرح الأصفهاني
٤٨٠	تنبيه: قد بينا أن الشرط قد يكون شرعياً، وقد يكون عقلياً... إلخ
٤٨٢	المسألة الثانية: في صيغة الشرط [م]
٤٨٢	شرح الأصفهاني
٤٨٣	المسألة الثالثة: في أنَّ المشروط متى يحصل؟ [م]
٤٨٤	المسألة الرابعة: الشرطان إذا دخلا على جزء [م]
٤٨٥	المسألة الخامسة: الشرط الواحد إذا دخل على مشروطين [م]
٤٨٥	المسألة السادسة: في الشرط الداخل على الجمل [م]
٤٨٥	المسألة السابعة: في وجوب اتصال الشرط بالكلام [م]
٤٨٥	المسألة الثامنة: لا نزاع في حواز تقديم الشرط وتأخير [م]
٤٨٥	شرح الأصفهاني
٤٨٦	خاتمة: اعلم أن العلة العقلية تتقدم على معلولها بالذات لا بالزمان
٤٨٨	الباب الثالث: في تخصيص العام بالغاية والصفة وفيه فصولان
٤٨٨	الفصل الأول: في تقييد العام بالغاية، وفيه أبحاث
٤٨٨	البحث الأول: أن غاية الشيء نهايته، وطرفه، ومقطعه [م]
٤٨٨	البحث الثاني: ألفاظ الغاية [م]
٤٨٨	البحث الثالث: التقييد بالغاية يقتضي أن يكون الحكم فيما وراء الغاية بخلاف الحكم [م]
٤٨٩	الفصل الثاني: في تقييد العام بالصفة [م]
٤٨٩	شرح الأصفهاني
٤٩٢	تنبيه: اعلم أن قاعدة المعنى أن يكون حاصله قبل الغاية... إلخ
٤٩٣	القول في تخصص العام بالأدلة المنفصلة وفيه فصول [م]
٤٩٣	شرح الأصفهاني
٤٩٧	الفصل الأول: في تخصيص العموم بالعقل [م]
٤٩٨	شرح الأصفهاني

٥٠٠	الفصل الثاني: في تخصيص بالحس [م].....
٥٠٠	شرح الأصفهاني.....
٥٠١	الفصل الثالث: في تخصيص المقطوع بالمقطوع وفيه مسائل [م].....
٥٠١	المسألة الأولى: في تخصيص الكتاب بالكتاب [م].....
٥٠١	المسألة الثانية: في تخصيص السنة المتواترة بالسنة المتواترة [م].....
٥٠١	المسألة الثالثة: في تخصيص الكتاب بالسنة المتواترة [م].....
٥٠٢	شرح الأصفهاني.....
٥١٢	المسألة الرابعة: في تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بالإجماع [م].....
٥١٢	شرح الأصفهاني.....
٥١٤	المسألة الخامسة: في تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بفعل الرسول ﷺ [م].....
٥١٥	المسألة السادسة: من فعل ما يخالف مقتضى العموم بحضرة الرسول ﷺ فلم ينكره عليه [م].....
٥١٥	شرح الأصفهاني.....
٥١٨	الفصل الرابع: في تخصيص المقطوع بالظنون وفيه مسائل.....
٥١٨	المسألة الأولى: يجوز تخصيص الكتاب بخبر الواحد [م].....
٥١٩	شرح الأصفهاني.....
٥٢١	أما جمهور الأصحاب فقالوا... إلخ [م].....
٥٢١	شرح الأصفهاني.....
٥٢٢	أدلة المانع من الإجماع، والخبر، والمعتول [م].....
٥٢٤	تنبيه: فأما قول عيسى بن أبان والكرخي فمعيان على حرف واحد [م].....
٥٢٤	شرح الأصفهاني.....
٥٣٠	المسألة الثانية: يجوز تخصيص عموم الكتاب والسنة المتواترة بالقياس [م].....
٥٣١	تنبيه: نسبة قياس الكتاب إلى عموم الكتاب كنسبة قياس الخبر المتواتر إلى عموم الخبر المتواتر... إلخ [م].....
٥٣٢	شرح الأصفهاني.....
٥٣٨	المسألة الثالثة: هل يجوز تخصيص العام بالمفهوم إذا قلنا إنه حجة؟ [م].....
٥٣٨	شرح الأصفهاني.....
٥٤٣	القول في بناء العام على الخاص [م].....
٥٤٣	شرح الأصفهاني.....
٥٤٨	إذا روى عن رسول الله ﷺ عمران، خاص وعام وهما كالتنافيين: أولاً: إذا علمنا تاريخيهما [م].....
٥٥٠	شرح الأصفهاني.....
٥٥٤	الجواب عن احتجاجات أبي حنيفة في المسانيد [م].....

٦١٣	الكاشف عن المحصول
٥٥٥	شرح الأصفهاني
٥٥٦	ثانياً: إذا لم يعرف التاريخ بينهما [م]
٥٥٧	شرح الأصفهاني
٥٦٠	تنبيه: في أوجه الترجيح في المسألة [م]
٥٦٠	شرح الأصفهاني
٥٦٣	القول فيما ظن أنه من مخصصات العموم، مع أنه ليس كذلك وفيه مسائل
٥٦٣	المسألة الأولى: الخطاب الذي يرد جواباً عن سؤال سائل [م]
٥٦٦	تنبيه [م]
٥٦٦	شرح الأصفهاني
٥٧٧	المسألة الثانية: لا يجوز تخصيص العموم بمذهب الراوى [م]
٥٧٩	المسألة الثالثة: لا يجوز تخصيص العام بذكر بعضه [م]
٥٧٩	شرح الأصفهاني
٥٨٧	المسألة الرابعة: في التخصيص بالعادات
٥٨٨	المسألة الخامسة: كونه <small>صلى الله عليه وسلم</small> مخاطباً هل يقتضى خروجه عن الخطاب العام [م]
٥٨٨	شرح الأصفهاني
٥٩٠	المسألة السادسة: الخطاب المتناول لما يندرج فيه النبي <small>صلى الله عليه وسلم</small> والأمة [م]
٥٩٠	المسألة السابعة: الخطاب المتناول لما يندرج فيه الحر والعبد [م]
٥٩١	شرح الأصفهاني
٥٩١	المسألة الثامنة: قصد المتكلم بخطابه إلى المدح أو إلى الذم لا يوجب تخصيص العام [م]
٥٩٢	شرح الأصفهاني
٥٩٣	المسألة التاسعة: عطف الخاص على العام لا يقتضى تخصيص العام [م]
٥٩٤	شرح الأصفهاني
٥٩٥	المسألة العاشرة: في العموم إذا تعقبه استثناء أو تقييد بصفة أو حكم [م]
٥٩٦	شرح الأصفهاني
٥٩٨	محتويات الجزء الرابع

